63e ANNEE (7e SÉRIE) N° 39 24 SEPTEMBRE 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

I. — LITTERATURE JOHANNIQUE

1. — Ph. H. MENOUD, professeur à l'Université de Neuchâtel, a donné en 1947, une édition revue et augmentée de son précieux travail sur *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes* [1]. C'est l'analogue de ce que firent Dom Dupont pour les Actes des Apôtres [2] et le P. Denis, o. p., pour Saint Paul [3]. Ces sortes de panoramas sont fort utiles : ils résument l'œuvre critique d'une époque et marquent les orientations des travaux en cours.

Loisy, en 1936, voyait encore dans le quatrième évangile une œuvre du premier quart ou même du milieu du second siècle, et dont la diffusion aurait été limitée à la province d'Asie. L'année précédente, pourtant, on avait publié deux papyrus, de provenance égyptienne : le papyrus Egerton 2, compilation de textes évangéliques, où l'Evangile johannique est davantage représenté que les Synoptiques; puis un fragment reproduisant Jo. XVIII, 31-33, 37-38. Ces documents datant du début du IIe siècle, il était prouvé que l'Evangile « date lui-même de la fin du premier siècle et que, dès son apparition, il a joui d'une grande autorité, vraisemblablement dans tout l'Orient » (p. 8) [4].

La critique était ainsi — providentiellement — invitée à être prudente! M. estime que « des vues moyennes tendent à prévaloir touchant le caractère littéraire de l'évangile, l'origine de sa pensée et les rapports qu'il entretient avec les autres écrits johanniques » (p. 75). Sur le premier point, les essais récents de dissection littéraire — (Bultmann, 1937-41 discerne dans l'évangile trois sources principales et opère une série impressionnante de déplacements textuels) — ont rencontré un scepticisme à peu près général : « l'unité fondamentale du livre impressionne plus que les incohérences de détail. La manière la plus simple d'en rendre compte serait de supposer que l'évangéliste est mort avant d'avoir mis la dernière main à son œuvre » ; un éditeur discret (celui qui écrivit XXI, 24) serait intervenu pour lier des morceaux peut-être isolés (p. 75). Le récent livre de Dodd — dont nous allons parler — écarte toute idée de déplacements textuels et essayant de pénétrer par l'intérieur le dessein de l'auteur — « who was not necessarily irresponsible or unintelligent » — conclut à la belle ordonnance de l'œuvre.

Quant aux sources théologiques du johannisme, si S. Jean a connu la pensée gnostique, il « retourne contre la gnose les termes de la gnose » : le salut dont il parle ne consiste pas en la connaissance d'un monde lumineux qu'apporte un Sauveur mythique. Assimilant les courants religieux de son époque (rabbinisme, judaïsme hellénistique, hermétisme et gnosticisme), Jean les a subordonnés à l'idée qui domine sa théologie : Dieu s'est révélé dans l'histoire par une personne (p. 45).

Quant au 3e point, celui des rapports des écrits johanniques, il semble qu'on hésite moins que jadis à affirmer l'unité d'auteur du « Corpus johannæum » ; Lohmeyer (1926) a notamment soutenu cette unité pour l'Evangile et l'Apocalypse.

Il n'est point question ici de résumer le livre de M. où l'on trouvera beaucoup d'indications encore : sur la langue originale de l'évangile, sur les rapports de Jean avec la tradition synoptique (on a tendance à admettre qu'il l'a connue avant sa fixation dans les 3 synoptiques, ou encore qu'il utilise des traditions parallèles, p. 28-29), sur le sacramentalisme johannique, sur les thèmes essentiels. Une bibliographie impressionnante, de 13 pages, clôt cette étude : les auteurs catholiques y figureront plus nombreux, à la prochaine édition car ces dernières années ont été fécondes pour eux.

M. adhère, en conclusion, à l'authenticité johannique de l'Evangile. « Jean, écrit-il, agit avec l'indépendance, la souveraineté de quelqu'un qui aurait pu dire : la tradition, c'est moi! Au terme de l'âge apostolique, il ne restait qu'un homme qui ait pu parler ainsi » (p. 77).

2. — Il nous a semblé qu'une question n'est pas assez touchée dans l'étude de Menoud et qui occupe fort la critique d'aujourd'hui : celle du *plan* du IVe Evangile. Le livre considérable de C. H. DODD sur *L'interprétation du IVe Evangile* [5] y apporte une réponse que nous croyons utile de résumer ici.

Ce livre ne se donne pas comme embrassant toutes les questions posées par l'évangile. Après avoir signalé les systèmes de pensée contemporaine que Jean a connus et avoir énuméré les thèmes principaux qui constituent sa théologie, il s'attache à étudier la structure de l'évangile. Une sorte d'appendice rapide apporte quelques considérations sur

[1] *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, n° 3, Paris, Delachaux et Niestlé, 92 p.

[2] *Le problème du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950 (*Ami*, 1951, p. 369).

[3] *Saint Paul dans la littérature récente*, Duculot, 1950 (*Ami*, 1952, p. 378).

[4] Sur ces découvertes, voir *Revue biblique*, 1935, p. 527-543 (Lagrange) et 1936, p. 269-272 (Benoît).

[5] *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 478 p.

la valeur historique de l'œuvre : écrite à Ephèse, elle s'appuie sur une tradition orale, qui parfois recoupe celle de Marc, et qui semble originaire du Sud palestinien.

Voici, d'après Dodd, comment l'Evangile se développe chapitre par chapitre. L'auteur y discerne trois parties :

I. *Prologue et Témoignages* (I). — La « Parole » de Dieu, dont il fut tant question dans l'Ancien Testament, s'est incarnée (I, 1-18). Une série de témoins la désignent (I, 19-51) : « l'Agneau de Dieu » (I, 29 : Jean-Baptiste), « le Messie » (I, 41 : André), « Celui dont ont parlé Moïse et les Prophètes » (I, 45 : Philippe), « le Fils de Dieu, le Roi d'Israël » (I, 49 : Nathanaël). Jésus se désigne enfin comme « Fils de l'homme » (I, 51).

II. *Le Livre des Signes* (II-XII). — Il s'agit d'actions significatives de Jésus (*semeia*) qui seront commentées en des dialogues ou déclarations qui tantôt suivront les faits, tantôt seront données en même temps qu'eux. On compte 7 épisodes, dont nous ne donnons que l'essentiel :

1° Jésus fonde un nouvel ordre de vie (II, 1 à IV, 42). C'est un épisode compact dont on peut dire qu'il résume déjà tout l'Evangile. L'eau changée en vin à Cana (II, 1-11), puis le Temple (c'est-à-dire lui-même) dont il annonce la réédification (II, 13-25) sont deux « signes » du passage à un nouvel ordre. La confrontation avec un représentant du Judaïsme orthodoxe (III : Nicodème), puis avec la Samaritaine (IV) « apte à représenter le monde païen » permet de définir cet ordre.

2° La Parole vivifiante (IV, 46 à V, 47). Un double « signe », la guérison du fils d'un officier royal, à Cana (IV, 46-54), et celle d'un infirme à la piscine de Bethesda (V, 1-18) est commenté dans un discours (V, 19-30) où l'idée de vie est accentuée (V, 21, 24).

3° Le Pain de Vie (VI). Trois faits : la multiplication des pains, la tentative de faire de Jésus un roi, la marche sur les eaux permettent de repousser des conceptions messianiques inadéquates : Jésus ne sera pas seulement un nouveau Moïse ni « le Prophète qui vient » (VI, 14), mais « Je suis » (VI, 20) ce qui est l'équivalent du Nom divin. Aussi comprend-on le discours de Capharnaüm sur le pain descendu du ciel et qui donne la vie divine.

4° Lumière et Vie : manifestation et rejet du Christ (VII-VIII). Cet épisode est complexe et cependant son unité ne fait aucun doute : un mot est répété, en manière d'*inclusio* au début (*à la dérobée* : VII, 4) et à la fin (*se déroba* : VIII, 59). La fête des Tabernacles fournit le cadre et il y est fait plusieurs fois allusion : n'était-ce pas la fête de l'eau (VII, 37) et de la lumière (VIII, 12) ; dans la ligne de Zach. XIV, une tradition rabbinique attendait, pour ce jour, la manifestation messianique. Or Jésus s'y manifeste solennellement (VII, 37-38). Le conflit, dès lors, est ouvert avec les autorités du Judaïsme (VII, 1, 13, 19, 25, 30, 32, 44 ; VIII, 20, 37, 40, 59) : tous les dialogues de cet épisode sont ainsi tournés vers la Passion.

5° Jugement par la Lumière (IX, 1 à X, 21, avec un appendice X, 22-39). — La guérison de l'aveugle-né amorce le thème du Christ-Lumière, plus précisément de la venue de la Lumière pour un jugement (IX, 39). Cette venue sera terrible pour les aveugles qui prétendent voir (IX, 41). C'est dans cette ligne qu'il faut interpréter l'allégorie du bon pasteur qui, comme en Ez. XXXIV, a sa pointe dirigée contre les mauvais guides (X, 1-21). Jésus s'est présenté comme le Pasteur du troupeau, rôle réservé à « David », dans l'allégorie ézéchiélienne ; d'où la question de sa messianité qui rebondit à la fête des Tabernacles (X, 24) : Jésus affirme de façon explicite sa Divinité. L'Evangile atteint ainsi son apogée en X, 38.

6° Victoire de la vie sur la mort (XI, 1-53). Le Christ, au risque de sa propre vie, rend la vie au mort Lazare.

7° La vie au moyen de la mort : signification de la Croix (XI, 55 à XII, 36). L'onction de Béthanie (XII, 2-8) prépare à la sépulture de Jésus (XII, 24), l'entrée triomphale à Jérusalem est celle du conquérant de la mort : déjà l'humanité va à sa suite (XII, 19). L'heure de la glorification a sonné (XII, 20-36, surtout 23 et 32).

Epilogue (XII, 37-50). Le livre des signes se termine par une conclusion sur l'incrédulité des Juifs (ỳ. 37-43) et par un résumé de la prédication de Jésus (ỳ. 44-50).

III. *Le Livre de la Passion* (XIII-XX ; le ch. XXI a le caractère d'un post-scriptum) se divise en deux parties :

1° Les discours d'adieu (XIII-XVII) ont pour but d'interpréter la mort et la résurrection du Christ comme des événements eschatologiques (voir notamment XIV, 22 et XVI, 16 ss.) et de décrire la vie à laquelle les chrétiens sont introduits par cette mort et cette résurrection. Il est à noter que le terme amour (*agapè*) est dorénavant un mot-clef (31 fois contre 6 fois précédemment). Les discours se divisent ainsi :

— *a*) scène dramatique d'ouverture (XIII, 1-30).

— *b*) dialogue sur le départ et le retour du Christ (XIII, 31 à XIV, 31). Le mot de Jésus qui termine cette section correspond à Mc. XIV, 41-42 et peut s'interpréter comme une prise de position décisive ; Dodd en propose cette traduction large : « Le Prince de ce monde vient. Il n'a pas prise sur moi ; mais pour montrer au monde que j'aime le Père et agir comme Il le commande — debout ! marchons à sa rencontre ! »

— *c*) discours sur le Christ et son Eglise (XV-XVI).

— *d*) prière du Christ (XVII) : écho de tout l'Evangile et son véritable sommet.

2° La narration de la Passion et de la Résurrection (XVIII-XX). On remarquera, pour la première, le caractère volontaire et majestueux des souffrances du Christ ; puis l'insistance sur les traits concrets du Christ ressuscité.

3. — Nous avons donné, de façon assez détaillée, le plan suivi par Dodd. Le mode de composition qu'il a restitué s'apparente — il le dit lui-même — à une fugue. « La construction du Livre des Signes, ajoute-t-il, est dictée par l'ordre de la pensée » (p. 448). C'est dire que la narration, discontinue et épisodique, ne représente pas à ses yeux, au moins pour la partie qui a trait au ministère de Jésus, un ordre chronologique.

Le P. Mollat, s. j., professeur de Nouveau Testament au Scolasticat de Lyon-Fourvière vient de reprendre cette question, dans un important fasci-

tuile de la *Bible de Jérusalem* [6]. Après avoir critiqué les différents types de plans proposés (chronologiques et géographiques, dramatiques, logiques, thématiques, cycliques, numériques et symboliques)[7] il remarque que les jalons du récit johannique sont des fêtes liturgiques juives : « Ces fêtes, semble-t-il, représentent les articulations essentielles de l'évangile johannique. Nous pouvons les considérer comme les éléments fondamentaux de son plan. Elles font plus qu'encadrer les miracles et les discours, elles en déterminent le sens » (p. 33).

M. s'est donc arrêté au plan suivant (p. 35-36) :

Prologue : I, 1-18.

1. Evénements autour de la 1re Pâque ou Pâque du Nouveau Temple (II, 13) : I, 19 à III, 21.
2. Voyage en Samarie et en Galilée : III, 22 à IV, 54.
3. Le sabbat du paralytique (V, 1 est peut-être la Pentecôte) : V, 1-47.
4. La Pâque du pain de vie (VI, 4) : VI, 1-71.
5. La fête des Tabernacles (VII, 2) et le sabbat de l'aveugle-né : VII, 2 à X, 21.
6. La fête de la Dédicace (X, 22) : X, 22 à XI, 54.
7. La Pâque de la crucifixion (XI, 55) : XI, 55 à XIX, 42.
8. La Résurrection, rattachée au nouveau comput chrétien (XX, 1, 19, 26) : XX.

Appendice : XXI.

Il semble, en effet, que ce soit dans la direction indiquée qu'il faille chercher le plan johannique. On remarquera qu'il est bâti sur un septénaire de fêtes (p. 36). Cependant le voyage en Samarie-Galilée (n° 2) ne semble pas intégré dans ce cadre et au n° 4, il n'est pas dit que Jésus ait célébré la Pâque. Un théologien qui travaille la question me suggère ces retouches :

1. I à II, 12. Le « *In principio* » est, en tête, une sorte de date. Le morceau s'achève par la mention de la gloire du Christ (II, 11).
2. II, 13 à IV, 54. De Jérusalem où il est pour la 1re Pâque (II, 13), Jésus va en Judée, Samarie et Galilée.
3. V, 1 à VI, 71. De Jérusalem où il se trouve pour une fête des Juifs (V, 1). Jésus se rend en Galilée.
4. VII, 1 à X, 21. Manifestation de Jésus à Jérusalem, à la fête des Tabernacles (VII, 2).
5. X, 22 à XI, 54. Dédicace et épisode de Lazare.
6. XI, 55 à XIX, 42. La Pâque de la Crucifixion.
7. XX. La Résurrection, rattachée au nouveau comput chrétien.

Appendice : XXI.

L'étude du P. Mollat est importante et nous équipe d'un excellent instrument de travail [8]. Le genre littéraire de l'évangile est scruté en huit pages dont voici la conclusion :

« Apparenté à la forme la plus primitive de la prédication chrétienne, la proclamation de l'Evangile sur la base du témoignage apostolique, il est aussi le point d'aboutissement d'un effort, poursuivi sous la direction de l'Esprit-Saint, en vue d'une intelligence plus profonde et plus lumineuse du mystère de la vie de Jésus. Les polémiques doctrinales, les modes d'expression du monde hellénistique, le conflit et la rupture avec le Judaïsme ont marqué cet effort et influé sur la forme littéraire de l'œuvre. Mais plus que tout se reflète en elle le mystère de l'Eglise refaisant par les sacrements les gestes de Jésus » (p. 15-16).

Au point de vue historique, Jean ne dépend pas des synoptiques et représente « une source autonome, un témoin original de la tradition primitive » (p. 38) ; on peut noter une influence de la tradition johannique sur Luc (p. 39). L'œuvre johannique est « une histoire authentique, mais histoire théologique et spirituelle » (p. 48), qui a bien pour auteur Jean l'apôtre, à Ephèse, vers 90-100 ; mais « il ne faut pas oublier que l'évangile de Jean est un peu le reflet d'un long ministère, exercé successivement dans différentes églises » (p. 62). Il n'a pas été composé en une fois et admet quelques insertions (p. 27-28) ; il est possible que le ch. XXI soit l'œuvre d'un disciple (p. 51).

Ce qui nous a frappé, dans cette longue préface, c'est l'information vaste [9], la faculté d'accueil et e caractère nuancé des affirmations. Les notes du commentaire sont très éclairantes. Relevons : ce qui est dit de Marie à Cana et à la Croix, deux scènes qui se répondent et suggèrent toute une théologie mariale (p. 75) ; la note sur l'expression « les Juifs », qui désigne, à des plans successifs, le groupe des notables responsables de la mort du Christ, le Judaïsme religieux dans son attitude de refus, et le type de l'incrédulité humaine en général (p. 22-23). Parfois, mais rarement, on voudrait en savoir davantage : en XVIII, 38 le mot de Pilate « Qu'est-ce que la vérité ?» n'est pas expliqué : Pilate apparaît ici comme le type du monde incroyant. L'*Ecce Homo* de XIX, 5 ne doit-il pas faire penser au « Fils de l'homme » ?

Pour le texte, le P. Mollat choisit fréquemment des leçons courtes qui, lorsqu'elles sont bien attestées restituent au style de S. Jean « sa concision et sa vigueur native » (p. 65). On en trouvera des exemples aux p. 69, 91, 97, 110, 111, 118, 124, 136, 137, 139, 145, 151, 153, 157, 160, 162, 169, 172, 184, 192. Parfois M. hésite à mettre dans le texte la leçon courte qu'il préfère visiblement : p. 145, 103, 110. Il n'admet pas de correction textuelle : en XIX, 29, il regarde cependant comme « très plausible » la conjecture « Fixant *à un javelot* » au lieu de *« à une branche d'hysope »*.

La traduction est simple et belle : aucune recherche d'effet ; exactement ce qu'il faut pour rendre une langue d'une « monotonie grandiose ». Ça et là le style se fait familier : VI, 60 : « Ce qu'il dit là est trop fort » (Osty, Overney : ce langage est

[6] *L'Évangile et les Épîtres de saint Jean.* In-8 de 248 pages, 765 fr. — Paris, Ed. du Cerf, 1953.

[7] Boismard, *Introduction à la lecture de saint Jean* dans *Lumière et Vie* 1951, n° 1, p. 94-114 a notamment fait connaître le travail de Sahlin sur la Typologie du IVe Evangile (Uppsala, 1950), qui voit un parallélisme systématique entre l'Exode et l'Evangile johannique.

[8] Rappelons les traductions et commentaires catholiques récents : F. M. Braun, o. p., *L'Evangile selon saint Jean*, 1934 dans *Sainte Bible* Pirot-Clamer, t. X, p. 293-484 ; M. Overney, *Evangile selon saint Jean*, Fribourg (Suisse) 1947 ; E. Osty dont nous sommes heureux de signaler la récente édition du *Nouveau Testament*, en petit format (Paris, 1953) : nous ne recommencerons pas ici l'éloge de cette traduction sur laquelle l'*Ami* est revenu plusieurs fois.

[9] Les documents esséniens de Qumran sont signalés comme présentant des analogies de vocabulaire assez frappantes avec le 4e Evangile (p. 12). On a été jusqu'à saisir dans ces textes le sol nourricier de l'évangile johannique (Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1952, p. 196).

dur) ; VI, 49 : cette racaille qui ignore la Loi (Osty : cette populace ; Overney : cette foule) ; XIII, 23 : Jean, tout contre Jésus (Osty : tout contre le sein de Jésus ; Overney : dans le sein de Jésus) ; X, 12 : le berger à gages (Osty, Overney : le mercenaire). Comme Dodd, on lit VII, 37-38 ainsi : « Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi ! » Selon le mot de l'Ecriture : « de son sein (de Jésus) couleront des fleuves d'eau vive. »

Il y a, dans les discours de Jésus, « un rythme d'une gravité quasi liturgique » (p. 63). Aussi le texte est-il disposé par stiques, sans qu'aucune théorie strophique ou métrique préside à cette disposition. Ni Osty, ni Overney, ni Braun n'ont suivi cette méthode que Loisy [10] avait utilisée. La lecture méditée et « ruminée » — selon le mot de S. Bernard — y gagne certainement. On peut se demander parfois si la discrimination des stiques n'obéit pas à quelque subjectivisme : en XIV, 11 « du moins » en forme un ; de même « ma parole » en XIV, 22 ; ou « ma joie » en XVII, 13 ; ou « Père » et « je veux » en XVII, 24.

Dans un certain nombre de passages, M., sans le chercher sans doute, a fait un grand emploi de phrases monosyllabiques. L'effet s'avère excellent : VIII, 14 : « Je sais d'où je suis venu — et où je vais ; — mais vous vous ne savez — ni d'où je viens — ni où je vais ». VIII, 23 : « Vous, vous êtes d'en bas ; — moi, je suis d'en haut ». X, 29 : « Le Père qui me les a données — est plus grand que tous — et nul ne peut rien arracher — de la main du Père ». XII, 44 : « Qui croit en moi, — ce n'est pas en moi qu'il croit, — mais en celui qui m'a envoyé » [1].

4. — M. HAURET, professeur à l'Université de Strasbourg, a publié il y a deux ans quand il était encore professeur au Grand Séminaire de Luçon, un commentaire de Jo. XIII-XVII [2]. Il énonce ainsi son dessein (p. 14-15) :

> « Deux gestes encadrent les conversations de Jésus avec ses Apôtres. Un geste d'humble service (XIII, 1-20) : le Seigneur, en tenue d'esclave, lave les pieds de ses propres serviteurs. Un geste de prière (XVII) : le Souverain Prêtre, les yeux levés au ciel, intercède. On dirait que le Maître tient à ancrer profondément dans l'âme des premiers pasteurs la conviction que leur mission consiste essentiellement à se dévouer et à prier, à se tourner à la fois vers les hommes et vers le Père. Gestes canoniques dans toute la rigueur du terme, car ils « règlent » le comportement de ceux-ci qui perpétuent, ici-bas, la présence du Christ-Prêtre *donec veniat*.
>
> Entre ces deux attitudes normatives, l'évangéliste insère les entretiens qui accompagnèrent la première ordination. Nous y chercherons les grandes lignes de force autour desquelles pourrait s'organiser une spiritualité sacerdotale. »

Une première partie (p. 16-192) donne le texte enchâssé dans un commentaire spirituel très vivant. Une deuxième (p. 196-368) produit les justifications exégétiques, les notes de critique littéraire, une bibliographie et un précieux index des thèmes. Comme en son livre sur *Origines, Genèse I-III* (*Ami*, 1950, p. 615) H. a mis au service de ses frères dans le sacerdoce sa parfaite connaissance de la Bible.

5. — M. E. BOISMARD, O. P., professeur à l'Université de Fribourg, est un spécialiste de S. Jean. Il vient d'exposer au grand public l'exégèse et la pensée théologique du Prologue [3]. La traduction qu'il en donne est celle du P. Mollat avec quelques modifications. Ainsi au ℣. 13 il s'écarte du texte courant pour lire celui-ci, très court : « Lui (le Verbe incarné) que ni le sang ni la chair — mais Dieu a engendré » ; B. voit là une allusion à la naissance éternelle et à la naissance virginale (p. 64-65). Au ℣. 14, il traduit « plein de grâce et de fidélité », mais remplace ce dernier mot (p. 66) par « vérité » : le terme biblique sous-jacent (*émeth*) évoque une idée de stabilité, de solidité, qui a fini par s'incruster dans le latin « *veritas* » : ce dernier n'est-il pas meilleur ? Au ℣. 18, B. lirait volontiers, en tenant compte du témoignage de manuscrits et de Pères anciens (p. 91, 175) :

> Dieu nul ne l'a jamais vu, sinon le Fils unique ; dans le sein du Père, c'est lui qui *a conduit* [4].

Les idées du Prologue suivent un enchaînement déjà utilisé dans les hymnes à la Sagesse et s'ordonnent selon un mouvement interne qui fait partir la pensée de Dieu pour faire retour à Dieu après avoir touché la terre, aux ℣. 12-13 (p. 107). Le Verbe de Dieu est d'abord considéré dans une perspective intemporelle (℣. 1-5), puis on envisage ses venues successives dans le monde comme principe créateur (℣. 10), puis en Israël (℣. 11), puis par l'Incarnation (℣. 12-14).

Un commentaire théologique utilise la méthode des thèmes [5] pour éclairer le Prologue. L'éclairage se fait par l'Evangile qui suit, mais aussi par l'Ancien Testament qui précède. On notera par exemple le parallélisme antithétique, à propos des ℣. 14-18, entre Moïse (surtout Ex. XXXIII-XXXIV) et le Christ ; et le commentaire du ℣. 18, tel que B. l'a traduit, par Jo, VIII, 12 ; X, 5-10 ; XIV, 6 (p. 175).

6. — Les Pères ont parfois désigné saint Jean comme « liturge » et l'art médiéval le représentait portant en main le calice de la Cène [6]. Ces suggestions sont retenues par O. Culmann, qui a consacré une étude aux *Sacrements dans l'Evangile johannique* [7]. Un des buts de Jean est de tracer une ligne du Jésus historique au Seigneur de l'Eglise, afin de montrer leur identité. Or le Christ est présent

[10] Dans *Les livres du Nouveau Testament* (Paris, 1922).

[1] Dans le même fascicule, p. 201-240, le P. Braun, O. P., a présenté et traduit les épîtres johanniques. Leur authenticité est affirmée. La première en date est vraisemblablement la 3e qui traite d'un conflit d'autorité dans une église qui pourrait être Pergame. La 2e, où l'on trouve à l'état d'ébauche les idées développées dans la 1re s'attaque aux erreurs docètes dans une église d'Asie. La 1re, écrite à la fin du Ier siècle, dans une sorte de prose poétique est une encyclique destinée aux communautés d'Asie menacées par les déchirements des premières hérésies : c'est un vrai précis de vie spirituelle où S. Jean a condensé l'essentiel de son expérience religieuse.

[2] *Les Adieux du Seigneur, S. Jean XIII-XVII*, Paris, Gabalda, 1951.

[3] *Le Prologue de saint Jean*, coll. *Lectio divina* n° 11. In-8 de 185 p., 450 fr. Paris, Ed. du Cerf, 1953.

[4] Voir Boismard, *Dans le sein du Père*, dans *Revue biblique* 1952, p. 23 ss.

[5] Voir Dom Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951 (*Ami*, 1952, p. 72-73).

[6] Peut-être s'agit-il aussi de la coupe d'un empoisonnement manqué ? (*N. d. l. R.*).

[7] En sous-titre : *La Vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, 93 p., 400 fr. Paris, Presses universitaires, 1951.

dans l'Eglise, lors de la célébration des deux sacrements que pratique cette Eglise. Ce mode nouveau de présence est lié de la façon la plus étroite à la mort et à l'élévation du Christ : ce que l'Evangéliste dit de l'Esprit en VII, 39, peut s'appliquer au sacrement : « Il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ». C'est donc la préoccupation cultuelle d'un Jean ayant vécu dans l'Eglise que Culmann va essayer de saisir de façon systématique. Pour lui, le texte est jalonné d'allusions au baptême (les deux témoignages de Jean-Baptiste, l'entretien avec Nicodème, celui avec la Samaritaine, la guérison de Bethsatha) et à l'Eucharistie (Cana, la parole sur le Nouveau Temple, le discours sur le pain de vie). L'épisode du lavement des pieds et celui du coup de lance expriment le rapport entre les deux sacrements.

Le lecteur catholique de cet essai sera heureux de voir souligner le caractère sacramentaire du IV[e] Evangile [8] : ordinairement on accordait que Jean vise le baptême en III, 5, l'eucharistie en VI, 51-58, et sans doute l'un et l'autre en XIX, 34. La lecture de C. accumule les suggestions sacramentaires et nous laisse quelque peu inquiets. Par exemple, exégétiquement il nous semble difficile de voir indiqués dans le lavement des pieds (XIII, 1-20) les deux sacrements : « Celui qui a pris un bain (baptême) n'a pas besoin de se laver [sinon les pieds] (eucharistie) ». Le raisonnement de C. considère l'eucharistie comme un rite de purification, alors que c'est un rite de communion ; il le symbolise par l'eau, au lieu du sang comme en XIX, 34 ; enfin il s'appuie sur la leçon longue (celle que nous avons mise entre crochets), qui est fort douteuse et n'est suivie ni par Mollat, ni par Braun, ni par Overney [9]. Exégétiquement encore il nous paraît difficile de voir en II, 19, 21 une allusion à l'Eucharistie (Temple — Eglise — Corps du Christ) : Jean prend les choses de beaucoup plus haut et voit ici symbolisé le passage d'une économie transitoire à une définitive.

7. — « *Eam tibi animo depingendam Spiritus sanctus reliquit* », cette phrase, attribuée à un auteur du Moyen Age, indiquait que la mariologie, à son état biblique, ne comportait guère que des « points de départ » essentiels. Un spécialiste de S. Jean, le P. BRAUN, O. P., dans « un livre qui fera choc » [10] est arrivé à une conclusion qui l'a étonné lui-même, en partant des écrits johanniques, évangile et apocalypse [1] :

« Je ne puis que redire ma surprise d'y retrouver, tantôt explicitement, tantôt sous une forme latente mais déjà dans une merveilleuse cohérence, la doctrine traditionnelle que l'Eglise n'a cessé d'élaborer au cours des siècles. La maternité divine de Marie, la naissance virginale, la maternité spirituelle à l'égard des chrétiens, la récapitulation Eve-Marie, la glorification anticipée de la mère de l'Enfant mâle, le rôle de médiatrice : tous ces thèmes nous sont apparus dans la transparente profondeur de Jo. II, 1-11 et de Jo. XIX, 25-27, complété par Jo. I, 13 et par Apoc. XII » (p. 185).

Ce résultat est acquis par les seuls moyens de l'exégèse littérale, qui s'est livrée à un rapprochement des textes par l'intérieur non pour en déduire des conclusions, mais pour les expliciter en les intégrant l'un à l'autre (p. 188). Indiquons quelques-unes de ces démarches.

On suppose d'abord que S. Jean et S. Luc ont été en influence mutuelle : « de Jean à Luc, par tradition orale et de Luc à Jean par voie d'Ecriture » (p. 29) : les liens entre Marie et Jean rendraient compte de la manière dont se serait effectuée la transmission des informations lucaniennes. Jean rédigeant son Evangile selon sa ligne propre connaît l'écrit de S. Luc et ne manque pas d'y faire des allusions. La plus importante est I, 13 où il faut voir « une attestation formelle et indiscutée de la naissance virginale de Jésus » (p. 45).

Le mystère de Cana est remarquablement traité. Tant que l'Heure de Jésus, c.-à-d. son élévation, n'est pas venue, Marie est soumise à une « dialectique séparante et déchirante » (C. Journet) : Le « Qu'avons-nous à faire ensemble en ceci ? » de II, 4 s'éclaire par Lc. II, 34-36 ; VIII, 1-3 ; XI, 27. Cependant par une sorte d'anticipation [2] Marie obtient le changement de l'eau en vin (remplacement du régime de la Loi par celui de l'Esprit) : quand l'Heure sera venue, Marie interviendra normalement dans l'économie de l'Esprit. C'est un pressentiment qui ressort du texte lui-même. En outre, la foi de Marie est placée au-dessus de celle des apôtres, en ce qu'elle est antérieure au miracle.

La scène du Calvaire est corrélative à la précédente. Ici, bien que Jean ne donne pas à Marie le titre de nouvelle Eve, il reconnaît cependant en elle la Femme de Gen., III, 15 ; à la Croix, en effet, se produit la victoire sur le Prince de ce monde (XII, 31), l'antique Serpent que vainc le descendant (αὐτός, au masculin dans les Septante) de la Femme. Ici, Jean comprendrait Gen. III, 15 (le Protévangile) dans le sens plénier (p. 95, 187). — D'autre part, au Calvaire, « le disciple que Jésus aimait » est le prototype des disciples, désignés de la même façon dans le discours d'adieu (XV, 13-15. XVII, 26) : par rapport à lui, et à ceux qu'il symbolise, Marie reçoit la charge d'une maternité qui s'est entièrement spiritualisée par le sacrifice. L'idée de cette maternité est, de plus, juxtaposée à celle des fleuves d'eau vive issus du côté de Jésus (XIX, 34-35 éclairé par VII, 37-38) : l'idée la plus obvie que suggère cette juxtaposition est que le pouvoir d'intercession, préfiguré à Cana, est devenu une réalité (p. 121).

C'est peut-être à propos de cette scène du Calvaire que la méthode de B. apparaît le plus clairement. Les rapprochements johanniques indiqués sont suggestifs et, étant donné l'unité du IV[e] Evangile, ils ont une portée réelle pour déterminer le sens littéral. Peut-on souscrire avec autant de sûreté à l'idée que Gen. III, 15 est à l'arrière-plan de la scène ? Jean souligne généralement ses références à l'A. T. (p. 78-79) et étant donné l'importance reconnue à celle-là, suffit-il de dire que les lecteurs n'auraient pas de peine à la découvrir (p. 93) ?

La Femme de l'Apocalypse serait un symbole

[8] Cette préoccupation est nette aussi chez Dodd.

[9] Ne serait-il pas plus simple et plus obvie de voir l'Eucharistie en XIII, 1-2*a*.

[10] G. Jouassard, *Bull. des Facultés catholiques de Lyon*, 1952, p. 70.

[1] *La Mère des fidèles, essai de théologie johannique*. In-8 de 207 p., 600 fr. Paris, Casterman, 1953.

[2] « Chaque épisode (du IV[e] Evangile) contient en soi le tout de l'Evangile, si bien que chacun d'eux illustre bien ce thème : « L'heure vient et elle est déjà venue » (Dodd).

polyvalent [3], il n'y aurait pas d'option nécessaire entre Marie et l'Eglise, mais l'une et l'autre réalité seraient visées : les douleurs de l'enfantement (xii, 2) seraient à la fois les épreuves de l'Eglise et les souffrances de Marie au Calvaire (p. 160) ; la place préparée au désert (xii, 6) indiquerait le salut messianique (p. 162) réservé à toute l'Eglise ; mais, à l'intérieur de ce désert, « la Femme est en possession d'une place préparée par Dieu » (xii, 6) ; la terminologie est la même qu'en Jo., xiv, 2-3 et indiquerait que Marie a déjà atteint ce que l'Eglise n'atteindra qu'au dernier jour. L'Assomption serait ainsi en vue (p. 173).

C'est sans doute l'exégèse d'Apoc. xii qui sera le plus discutée dans l'ouvrage de B. On ne manquera pas de lui faire le reproche de « polysémie » (p. 158). A propos de xii, 6. Rahner a écrit « La théologie *de l'Eglise primitive* a contemplé la Vierge Marie et la Mère Eglise, confondues dans la même image » (cité p. 158-159) et nous ne pensons pas qu'on puisse dépasser cette conclusion [4].

II. — LES ACTES DES APOTRES

8. — En pensant au *Saint Jean* du P. Mollat, aux *Romains* du P. Lyonnet (qui vient d'arriver) et aux *Actes des Apôtres*, introduits par L. Cerfaux, traduits et commentés par Dom Dupont [5], on se demande si la Bible de Jérusalem n'a pas « réservé le bon vin jusqu'à présent » (Jo., ii, 10).

M. le chanoine Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain, n'est pas seulement le spécialiste de S. Paul que l'*Ami* a souvent présenté à ses lecteurs; il a écrit bon nombre d'articles savants sur les *Actes* [6] qui semblent annoncer un grand commentaire. Son disciple Dom Dupont, professeur à l'abbaye St-André-lès-Bruges s'est également intéressé au livre des Actes (*Ami*, 1951, p. 369) comme à S. Paul et à S. Jean.

« On peut différer d'opinion quant aux sources précises (des Actes) et à leur délimitation ; on ne peut nier que Luc possédât, avant de composer son livre et pour le composer, une documentation riche, variée, très étendue et très circonstanciée » (p. 9). M. Cerfaux a fait servir, à les discriminer, le critère linguistique, l'examen des tendances. On entend l'écho de plusieurs milieux dans les premiers chapitres : disciples galiléens ; judéo-chrétiens de Jérusalem serrés avec les Douze autour du Temple ; judéo-chrétiens de Césarée, convaincus des destinées universelles de l'Eglise ; hellénistes du type Etienne-Antioche ; trois sections de voyage (xvi, 10-17 ; xx, 5 à xxi, 18 ; xxvii, 1 à xxviii, 16) provenant de notes que Luc aurait rédigées pour son usage personnel (p. 8). — L'histoire des origines chrétiennes a été rédigée « avec un sens aigu du développement du phénomène chrétien » (p. 8). On y discerne cinq parties.

Prologue (i, 1-5) auquel se soude le récit de l'Ascension (6-11).

1° Les premiers temps de la communauté chrétienne à Jérusalem : i, 12 à ii, 41 ; ii, 42 à v, 42.

2° Les premières missions : vi, 1 à viii, 3 (souvenirs sur Etienne et le groupe des hellénistes ; le discours du 1er diacre est peut-être un vrai document) ; viii, 4-40 (histoire des missions de Philippe) ; ix, 1-30 (conversion de Saul ; Barnabé se fait son tuteur dans le christianisme) ; ix, 31 à xi, 18 (Action missionnaire de Pierre ; « les récits dont Pierre est le héros ne sont cependant pas de première main ; pour auréoler de prestige le personnage de l'apôtre, on nous prive de traits qu'on voudrait plus humains » (p. 14) ; vraisemblablement ici Luc incorpore à son œuvre un document écrit ; xi, 19-30 (notice sur la fondation de l'église d'Antioche qui semble continuer l'histoire du martyre d'Etienne et celle de la conversion de S. Paul, p. 83, 109) ; xii (arrestation et délivrance de Pierre, la mort du persécuteur Agrippa : morceau unique dans les Actes, plein de vie et de merveilleux populaire, p. 113). On ne nous dit pas de façon très claire la provenance de tous ces « blocs », mais on voit bien qu'on pense à Césarée (p. 14) et Antioche.

3° Mission de Barnabé et de Paul ; le concile de Jérusalem (xiii, 1 — xv, 35). Là se termine la première section des Actes.

4° La mission de Paul : xv, 36 à xix, 20.

5° La fin des missions ; le prisonnier du Christ : xix, 21 à xxviii, 29.

Notice finale (xxviii, 30-31).

La date du livre se situe vers 62-63 (p. 18).

Les discours sont « la belle réussite du livre des Actes » (p. 20). C. fait cette comparaison éclairante à leur sujet : « Même s'ils les combinent de manière rédactionnelle, les discours de l'évangile conservent littéralement les dits du Christ. On a travaillé de manière analogue sur les formules du message apostolique » (p. 23) ; ainsi c'est comme une préhistoire littéraire des Actes que nous entrevoyons et C. en énumère les éléments : théologie archaïque de Pierre, *testimonia*, discours de propagande.

« Autant Paul est entier, entreprenant et impatient, autant Luc est homme de paix » (p. 27) : il ne décrit pas les crises des jeunes églises, mais marque les grandes étapes de la propagation du christianisme. On retiendra ces dates : 33, choix des 7 diacres ; 33-34 : conversion de Saul (p. 90) ; 38 : fondation de l'église d'Antioche ; 49 : concile de Jérusalem ; printemps 52 : Paul comparaît à Corinthe devant Gallion (p. 160) ; avant 64 : libération de Paul.

Nous avons lu à la suite la traduction si vivante de Dom Dupont : les réussites abondent : v, 36 : « Theudas, qui se disait quelqu'un... » ; ix, 32 : « Pierre qui passait partout... » ; xx, 24 : « La vie à mes yeux ne vaut pas la peine qu'on en parle... ». Dans le choix des leçons (occidentales ou orientales), on n'a pas de théorie préconçue, mais on juge chaque cas. En xiv, 13 par exemple on lit le texte occidental : « les prêtres de Zeus-de-devant-la-ville », mais non en xix, 9 où « de la cinquième à la dixième heure » serait bien en situation. — Nous signalons les notes denses sur la signification de la première Pentecôte (p. 41-42), sur l'Ange du Seigneur (p. 65, 78). D. tient avec raison

[3] La Femme aux Douze étoiles semble symboliser littéralement l'Eglise de l'Ancien Testament, puis aux ℣. 6, 14-16, l'Eglise judéo-chrétienne, et enfin au ℣. 17 l'église tout court.

[4] Nous pensons qu'on peut démontrer, par la lettre de S. Luc, que Marie coïncide avec l'Eglise. Voir notre article *Marie et l'Ancien Testament*, dans *la Vie spirituelle* d'août-septembre 1953.

[5] In-8 de 220 p., 00 fr. — Paris, Ed. du Cerf, 1953.

[6] On en trouvera la liste dans une note finale ajoutée à *La Communauté apostolique*, ouvrage recensé plus loin.

pour l'hypothèse des Galates du Nord, contre laquelle feu M. Lévêque était si courroucé (p. 144). Note précieuse sur le « Concile de Jérusalem » · Luc a fait un seul tout de deux problèmes qui se sont posés à deux moments : celui de la nécessité de la circoncision pour le salut (Gal., II, 2-10) et celui des relations entre helléno-chrétiens et judéo-chrétiens (Gal., II, 11-21) : p. 135, 139. — On eût voulu un meilleur éclairage du mot « impudicité » en XV, 20 (voir l'étude de Bonsirven, signalée *Ami*, 1952, p. 376). Si nous ne faisons erreur, il y a une contradiction entre les pp. 113 et 115 dans la datation d'un même événement.

9. — La réédition de *La Communauté apostolique* de M. le chanoine CERFAUX, publiée voilà près de dix ans, sera le bienvenue [7]. Ce sont, mais vulgarisées et imprégnées de piété, les idées que nous venons de rencontrer dans le commentaire, pour les quinze premiers chapitres des Actes.

III. — LE SAINT PIERRE DE CULMANN

10. — Beaucoup de revues catholiques ont déjà souligné l'intérêt du récent volume d'O. CULMANN sur saint Pierre [8]. Il constitue une somme des données néo-testamentaires patristiques et archéologiques concernant la personne et le rôle de l'apôtre; de plus, avec un effort d'objectivité et de sympathie indéniable, le théologien protestant essaie de faire avancer le dialogue œcuménique. Le livre est écrit avec clarté et chaleur.

Une première partie examine le problème historique ; une seconde le problème exégétique et théologique.

Pendant la vie de Jésus, Pierre a occupé parmi les disciples une position prééminente : c'est leur porte-parole, leur représentant. La tradition avait perdu le souvenir de l'occasion où Pierre avait reçu de Jésus son surnom de Roc (p. 17) : Jo., I, 42 ou Mat., XVI, 16 ss. Peut-être son enthousiasme débordant, son zèle brûlant méritaient-ils ce surnom honorifique, mais d'autre part, en le lui confiant, le Maître prend une décision souveraine qui a pu développer en Pierre la conscience du rôle représentatif qu'il jouait déjà naturellement (p. 27). La tradition évangélique ne parle que pour l'avenir d'un rôle vis-à-vis des autres disciples (Mat., XVI, 16 ss. ; Luc., XXII, 31-32 ; Jo., XXI, 15 ss.). — Après la mort du Christ, il a dirigé l'Eglise primitive, c'est-à-dire celle de Jérusalem, où il résidait, y maintenant la cohésion entre ses divers éléments (p. 31) et prenant l'initiative de la mission près des païens (*ibid.*) : les *Actes* aussi bien que *Galates* attestent ce rôle de direction. Mais il n'aurait pas duré. Act., XII, 17, en nous apprenant que Pierre se rendit « à un autre endroit » marquerait son passage à une activité exclusivement missionnaire. Dès lors, chef de la mission judéo-chrétienne, il est en dépendance étroite de Jérusalem, dirigée par Jacques : « en sa qualité de chef missionnaire relevant de l'Eglise de Jérusalem, il se trouvait vis-à-vis des gens de Jacques dans une position infiniment plus difficile que Paul l'indépendant » (p. 44). Il est possible que Pierre soit venu à Corinthe (p. 48). C. ajoute deux remarques importantes : la double activité de Pierre se justifie par le fait que la première apparition du Christ lui fut réservée (I Cor., XV, 5 ; Luc., XXIV, 34) ; la christologie la plus ancienne que nous ayons remonte aux discours de Pierre dans les Actes : il s'agit de l'explication du rôle du Christ par Is., LIII (Act., III, 13, 26 ; IV, 25, 30). — Nier la venue de Pierre à Rome, écrivait Harnack en 1897, est « une erreur aujourd'hui reconnue comme telle par tout chercheur qui ne s'aveugle pas lui-même » ; malgré l'intervention de Guignebert (1909), la pensée de Harnack en faveur de la thèse traditionnelle a prévalu et s'est exprimée notamment dans les livres de l'historien protestant Lietzmann. L'interprétation des sources est reprise longuement par C. qui parle aussi des fouilles récentes au Vatican [9]. Pour lui, Pierre est venu à Rome en qualité de chef de la mission judéo-chrétienne et probablement à l'occasion de difficultés entre les deux fractions judéo-chrétienne et pagano-chrétienne de la capitale. La date ne peut se préciser. Il est mort martyr dans cette ville, sous le règne de Néron (p. 100-101).

La question historique étant ainsi traitée, C. aborde l'exégèse du grand texte Mat., XVI, 17-19 dont l'authenticité est fortement affirmée, à la suite de K. L. Schmidt (1927, 1936) et J. Jeremias (1926). C. revendique pour lui le cadre de la dernière Cène (Luc., XXII, 31-34 est analogue), où fut fondée la nouvelle Alliance et insiste sur le caractère sémitique de ce *logion*. Cela vaut notamment pour le concept d'*Ecclesia*, correspondant au *qahal* biblique : « en tant que Messie, Jésus n'a pas pu ne pas envisager la formation d'une communauté » (p. 171). Cette communauté a une perspective de durée. Jésus promet à Pierre qu'il bâtira sur lui son peuple et lui en donnera la direction. Ceci s'adresse à Pierre personnellement : « ce qu'il dit de Pierre comme Roc vaut pour lui seul, l'apôtre historique, qui forme une fois pour toutes le fondement terrestre de l'*ecclesia* encore à bâtir, la première pierre qui portera toutes les autres » (p. 191). Cette fonction « fondamentale » définit, il est vrai, tous les apôtres (Eph., II, 20 ; Apoc., XXI, 14) mais Pierre est « spécialement représentatif à l'intérieur du groupe », « il représente le roc à l'intérieur de ce fondement » (p. 196), « en sa qualité de premier des douze apôtres, il a la charge de garantir la continuité avec le Jésus historique » (p. 200) : c'est son témoignage hors de pair que nous entendons dans les écrits apostoliques, « donnée concrète, donnée *unique* qui signifie la survie des apôtres dans le temps de l'Eglise » (p. 199). La fonction apostolique est intransmissible. Sans doute « on peut vouloir déduire *en outre* de Mat., XVI, 17-19 que même après Pierre l'Eglise aura besoin d'une direction suprême, chargée d'administrer les clés et le pouvoir de lier et de délier. Mais on ne saurait le faire en réservant ce rôle aux détenteurs futurs d'un siège épiscopal particulier. Ni l'Ecriture, ni l'histoire de l'Eglise ancienne ne justifient un tel principe de succession » (p. 213).

[7] Coll. « *Témoins de Dieu* », n° 2. 103 p., 195 fr. — Paris, Ed. du Cerf.

[8] *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr : histoire et théologie*. 231 p., 980 fr. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952.

[9] « L'apport des fouilles, c'est d'avoir confirmé l'indication selon laquelle l'exécution de l'apôtre a eu lieu dans la zone du Vatican » (p. 136). Pour C. la cavité située sous le « *tropaïon* » de Caïus (fin IIe siècle), retrouvée dans ces fouilles, serait un cénotaphe, un monument commémoratif (p. 134).

Les catholiques se réjouiront évidemment d'un certain nombre de positions prises par C. : la prééminence de Pierre, son séjour et sa mort à Rome, l'authenticité du *logion* de Mat. — Mais les positions-clés restent très loin de nous : le livre inaugure une discussion sur quelque chose d'essentiel : le rapport entre ce que C. appelle l'Evénement unique (qui comprend le temps de l'Incarnation et le temps apostolique) et le temps de l'Eglise, ou encore entre le temps des apôtres et le temps des évêques. Accepter cette problématique de séparation qui réduit la charge de ces derniers à un rôle de « gardiens » (p. 198), c'est se fermer à une suggestion majeure de Mat., XVI, 17-19, que C. semble apercevoir dans le dernier passage cité : le besoin de continuité de l'Eglise, qui est dans le *logion* le véritable centre d'intérêt du Christ. Bibliquement, nous sommes habitués au genre littéraire des « promesses », d'Abraham à David, et nous sommes convaincus, avec Cerfaux « qu'il existait dans l'Eglise primitive un courant théologique bien différent de celui de « l'Evénement unique » de Monsieur Culmann » [10].

A. GELIN, p. s. s.

• •

11. — Les deux livres *d'Esdras* et de *Néhémie* (qui, dans la Bible, originairement étaient unis) constituent un nouveau fascicule de la *Bible de Jérusalem*, traduits et présentés par M. GELIN [1]. L'introduction les situe dans leur cadre historique : l'époque héroïque de la restauration juive, à l'ère perse. Successivement Zorobabel à la fin du VIe siècle, Néhémie sous Artaxerxès Ier, suivi de près par Esdras de la caste sacerdotale, et Néhémie à nouveau avant 424, quittant des situations acquises, partirent de Babylonie, tels jadis Abraham, pour aller relever, avec les plus courageux de leurs compatriotes, les ruines de Jérusalem et faire revivre le judaïsme palestinien.

Entre la chronologie jadis traditionnelle qui situe Esdras avant Néhémie et celle de Van Hoonacker qui inverse l'ordre des missions, M. G. opte pour une opinion moyenne parce que « Esdras suppose Néhémie et Néhémie suppose Esdras » (p. 18). Les limites de la collection n'ont pas permis à l'auteur de développer ses arguments (p. 18-19) et notes (p. 49-50) [2], mais cette hypothèse qui mérite attention reçoit ainsi un regain d'actualité et suscitera certainement de nouveaux travaux.

C'est le Chroniste, bien doté de sources historiques importantes et contemporaines des événements, qui composa, au IVe siècle, selon un plan qu'il est difficile de restituer aujourd'hui, ce double livre. Il a marqué au coin de son sens de l'histoire sainte, si évident dans I et II Chroniques, le récit de ce siècle glorieux. Glorieux dans les figures de son triptyque : Zorobabel, esquisse du Messie ; Néhémie, « un des personnages les plus connus et les plus sympathiques de l'Ancien Testament » (p. 23), Esdras, ce « meneur d'hommes, tout d'un bloc, qui ne transige jamais » (p. 24). Ces pages inspirées rayonnent du courage indomptable animé par une foi extraordinaire qui soutint au milieu des pires difficultés les « exilés », le petit reste de la « Golah » dans la tâche humainement utopique de faire revivre la promesse divine sur la Terre de la Promesse. Sans eux, nous n'aurions pas eu l'admirable judaïsme des derniers siècles, au sein duquel se rédigèrent définitivement tant de nos livres bibliques, où s'affina aussi le messianisme, où germa enfin la semence spirituelle que moissonnera le Christ.

Il faut connaître cette épopée qui est un souvenir de famille (y compris, bien qu'il s'agisse en quelque sorte d'un « hors-texte », le très beau « Psaume » de Néh., IX, 5-37). et en méditer les leçons. La traduction que voici, avec la qualité de langue à laquelle nous a habitués M. Gelin, y aidera grandement.

J. V.

[10] Dans *Recherches de science religieuse*, 1953, p. 201. — On remarquera encore que la « promotion » de Jacques paraîtra bien étonnante ainsi que l'appui qu'on prend pour la formuler sur les *Pseudo-Clémentines* (p. 202).

[1] A. Gelin, *Esdras et Néhémie*, in-8 de 128 p., dont 2 cartes, 390 fr., Paris, 1953.

[2] P. 10, ligne 22, lire : note *d* sur Esdras VII, 8 ; p. 25, ligne 2, lire : note *b* sur Esdras VII, 6.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les miracles du Christ n'ont été soumis de son vivant à aucun examen scientifique en vue d'établir qu'ils ne pouvaient s'expliquer par l'action des forces naturelles. Et cependant N.-S. demandait à ses contemporains de croire à ses œuvres.

Or, à propos des miracles de Lourdes, un auteur très compétent a écrit récemment : « Avant que l'Eglise ne se soit prononcée — donc avant que le Bureau des constatations n'ait lui-même déposé ses conclusions — *nul n'a le droit de se dire miraculé* ». C'est l'auteur qui souligne.

Nul ne peut-il donc avoir *en aucun cas* une certitude prudente qu'une guérison est miraculeuse avant que les médecins ne se soient prononcés ? Alors il faut revoir et corriger le concile du Vatican, déclarant que le miracle est un signe divin merveilleusement adapté à toutes les intelligences. Les miracles ne seraient un signe que pour les intelligences munies de connaissances scientifiques précises !

Au reste, il n'y a pas que des miracles de guérison. *La Croix* a publié il y a quelques mois une série de reportages sur le « cas » du moins libanais Charbel Makhlouf. Comment expliquer que naturellement le cadavre d'une personne morte depuis plus de cinquante ans continue toujours à transpirer d'une sueur sanguinolente ; que, d'une blessure faite jadis par une discipline de fer suinte encore un sang clair mêlé d'eau, et que cette sueur et ce sang traversent un roche imperméable ? Les faits dûment constatés, *est-il nécessaire de réunir une commission de savants pour constater qu'il s'agit là de phénomènes naturellement inexplicables ?* Que verront-ils que nous ne voyons pas ?

Ainsi en va-t-il de beaucoup de miracles. Il faut établir les faits avec tout le soin désirable (mais, pour cela, point n'est besoin de savants, du moins à l'ordinaire). Quand les faits sont prouvés, quant à leur réalité physique, l'évidence s'impose.

Il va de soi qu'il n'est nullement question de critiquer les décisions de l'Eglise. Elle a sûrement ses raisons. Mais il importe — et c'est ce qu'on ne fait pas assez — *de préciser la portée réelle* des contrôles scientifiques demandés par elle. En ce qui concerne le discernement des miracles, il ne saurait être question d'attri-

ier aux savants, dans l'Eglise, un privilège exclusif. miracle est un signe qui s'adresse à tous. Tous doint pouvoir le constater personnellement, au moins en rtains cas.

R. — Notre distingué correspondant demande une mise au point » sur un sujet complexe, dont les éments ne sauraient être soumis à une règle observation uniforme. Et l'auteur de la question sent si bien lui-même qu'à la fin de sa demande consultation, il prévoit des exceptions : « en rtains cas ».

1. — Avant tout, il importe de préciser *le sens et portée de la déclaration du concile du Vatican.*

Texte du concile : Pour que l'hommage de notre foi d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux cours intérieurs de l'Esprit-Saint des arguments extéurs de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, et *tamment les miracles* et les prophéties, qui, parce 'ils manifestent excellement la toute-puissance de eu et sa science infinie, sont de la révélation divine *s signes très certains et appropriés à l'intelligence tous* (C. III, *De fide*, Denz-Bann., n° 1790).

A ce chapitre correspond le canon suivant :

Si quelqu'un dit que les miracles ne sauraient aucunent être possibles ; et qu'en conséquence les récits 'on en fait, *même s*'ils sont consignés dans la sainte riture, doivent être relégués parmi les fables et les thes ; ou *que les miracles ne peuvent être connus c certitude* et que l'origine de la révélation chréenne ne peut trouver en eux une démonstration prote, qu'il soit anathème (D.-B., n. 1813).

Déclaration et canon ne s'occupent directement e des miracles consignés dans l'Ecriture et connant le fait primitif de la révélation. Cependant petits mots « *même si* », intercalés dans le texte canon montre que le concile n'exclut pas les res miracles qui peuvent se produire dans l'hisre de l'Eglise. Dans ce canon, le concile se conte de définir qu'il y a, dans les faits racontés la sainte Ecriture, de véritables miracles et n indique aucun en particulier. Les enseignents du chapitre sont un peu plus précis : ils rment que des miracles nombreux et incontesles ont été opérés soit par Moïse et les proètes, soit par Jésus-Christ et les apôtres : *tum yses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Donus multa et manifesta, mircula ediderunt ; et Apostolis legimus : « Illi autem profecti prædierunt ubique Domino cooperante et sermonem nfirmante sequentibus signis »* (Marc, XVI, 20). -B., n. 1790).

2. — *Les miracles de Jésus-Christ et ceux qui en ent témoins.* — Il suffit de lire l'évangile sans évention pour être assuré de la réalité des proes accomplis par Jésus-Christ et que les écrins inspirés désignent par les noms de τέρατα, μασία, παράδοξα, δυνάμεις, σημεῖα. Le caractère naturel d'aucun d'entre eux n'a été spécifié par règle de foi et le symbole ne mentionne expresnent que la résurrection et l'ascension. Cependant un homme de bonne foi ne peut révoquer en ute la puissance surhumaine qui s'affirme dans œuvres de Jésus, surtout dans les plus caractéés d'entre elles. Même les miracles de guérison — seuls qu'acceptent les rationalistes, précisément ce qu'ils estiment pouvoir leur donner une explication naturelle, — portent, dans leur ensemble, la marque du divin :

Il est puéril de supposer que tous ou presque tous les infirmes amenés à Jésus : paysans, galiléens, pêcheurs du lac, etc., étaient des malades exclusivement ou principalement imaginaires. Il est constant au contraire qu'un grand nombre de ces pauvres gens étaient atteints de maux organiques « avec matière » : lèpre, atrophie, cécité, hémorrhagie chronique, fièvre, etc.

Dans les cas mêmes où une maladie surtout psychique reste bonnement probable : paralysie, contracture ou mutisme hystérique, la thérapeutique du Maître, comparée à celle des plus habiles psychiatres — ne parlons pas des virtuoses de la suggestion — est entièrement différente et d'un autre ordre. La foi exigée par le Seigneur, « la foi qui sauve », est une disposition religieuse méritoire, portant souvent sur sa personne et sa mission : elle n'est nullement une confiance aveugle en sa puissance thaumaturgique. Aussi est-elle demandée parfois avant, parfois après le miracle ; et son absence ou son éclipse en ce cas engagent la responsabilité morale des témoins. Elle est demandée souvent au patient, mais souvent aussi à ses parents, à ses proches, à ses amis, ce qui exclut un influx d'ordre physique sur le malade. Elle ne porte pas enfin que sur les effets matériels constatables comme une guérison, mais aussi sur des réalités invisibles et toutes spirituelles : la rémission des péchés et l'innocence recouvrée. Le miracle évangélique ne résulte pas, automatiquement, du déclanchement d'une force magique. Il ne naît pas du jeu spontané des énergies naturelles. Il jaillit au point d'intersection de deux forces personnelles, incommensurablement inégales, mais toutes deux, normalement, nécessaires. La foi est l'instrument providentiel qui les unit ; elle associe à la Puissance créatrice, qui donne sans s'imposer, la bonne volonté docile du bénéficiaire ; et c'est pour cela que son fruit merveilleux n'est pas seulement un prodige, mais un signe et une vertu (L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 362-364).

Ce caractère très particulier des miracles de guérison opérés par le Christ ne peut être rapporté qu'à Dieu : « Le doigt de Dieu est là », conclut de Grandmaison :

[Les prodiges évangéliques] sont manifestement orientés dans le sens le plus noble, le plus élevé, le plus divin, mais encore le plus naturel. Les miracles sont la suite et, pourrait-on dire, le débordement, dans l'ordre matériel, de l'œuvre spirituelle du Maître : ils sont le Royaume de Dieu en actes. Une harmonie profonde existe entre l'enseignement de Jésus et ses gestes, que toute l'interprétation authentique a relevée : « Ils ont, observe S. Augustin, une langue pour qui sait les entendre. Car le Christ était lui-même le Verbe de Dieu, ses actions aussi sont pour nous verbe et parole » (*Tract. in Jo.*, XXIV, 2).

Mais bien avant Augustin, cette exégèse était classique, et le quatrième évangile nous en offre des exemples inégalés. Dans ces histoires, qu'il tient pour véritables et donne pour telles, Jean sait distinguer des symboles extrêmement frappants et de haute portée. La guérison de cet aveugle de naissance, racontée en détail au chapitre neuvième de l'évangile, nous montre en Jésus la lumière du monde. Il se proclame tel, mais encore il agit comme tel, et cette action provoque chez les témoins une variété d'attitudes aussi riche que dans une foule un soudain rayon de soleil perçant les nuées : depuis le parti pris passionné, têtu, processif, finalement exaspéré, des meneurs pharisiens, jusqu'à la bonhomie pleine de sincérité et de finesse du miraculé, en passant par la circonspection servile de ses parents. — La résurrection de Lazare, au chapitre onzième, met en scène Jésus, comme maître de la vie, dans un récit singulièrement pathétique... (Cette) narration, si humaine par la

plupart de ses traits, si divine par l'autorité qui s'y déploie, était bien propre à mettre en relief le pouvoir vivifiant du Christ, et c'est pour cela sans doute que Jean l'a choisie et lui a donné cette place de premier plan. — Mais chaque cycle des miracles évangéliques : l'expulsion des démons par exemple, ou la pêche miraculeuse avec sa conclusion : « Dorénavant, c'est des hommes que tu prendras » ! ou le redressement de cette pauvre femme courbée depuis trent-huit ans, aurait pu fournir le motif de commentaires symboliques aussi riches de sens (Id., p. 366-367).

Quelle différence avec le merveilleux, le « miraculeux », tel que le présentent la plupart des récits de l'antiquité hellénique, rabbinique ou même chrétienne des apocryphes ! Ici, le merveilleux

oscille entre le romanesque, la grosse fable populaire et le récit d'édification cousu, pourrait-on dire, de fil blanc : *anima nauseat super cibo isto levissimo !* Il n'en est pas ainsi des miracles de Jésus : signes de réalités plus hautes, spirituelles, éternelles, œuvres de lumière et de bonté, ils sont encore des œuvres de puissance et, comme tels, commencent d'instaurer le Royaume de Dieu, qu'ils représentent au vif. Par leur éclat, ils tirent les regards de ceux qui sont plus éloignés de croire, plus indolents, ou plus frivoles. Mais ils vont aussi à promouvoir directement l'œuvre de relèvement. Les esprits malins sont humiliés, contredits, chassés ; les infirmités, les tares, les misères du péché d'origine sont mitigées, éliminées, vaincues. Le mal, sous toutes ses formes, recule. L'empire heureux exercé par le premier homme au temps de l'innocence du monde, et dont l'image enchantait comme un beau rêve les yeux de l'humanité vieillie, reparaît soudain, comme un premier trait d'aurore, humble début de redressement total, gage du jour où les âmes et ensemble les corps seront sauvés, pour vivre à Dieu (Id., p. 368).

Voilà, certes, une explication très heureuse de la formule du concile : les miracles, signes très certains de la révélation et facilement accessibles à la connaissance de tous. Les miracles du Christ, pour paraître aux contemporains du Sauveur une manifestation de la puissance divine parmi eux, n'avaient pas besoin d'un contrôle scientifique. Leur caractère insolite par rapport au jeu naturel des causes créées n'est qu'un aspect secondaire de leur valeur apologétique ; ce qui manifeste en eux principalement la puissance divine, c'est le lien intime qu'ils établissent dans les âmes bien disposées, par la foi au Christ, entre la volonté docile et cette même puissance divine s'offrant à elle ; c'est leur correspondance et leur harmonie avec l'enseignement de Jésus et l'établissement sur la terre du Royaume de Dieu annoncé par les prophètes et par Jésus lui-même ; c'est le triomphe du bien sur le mal qu'ils préparent en inaugurant une ère d'espérance jusque-là inconnue. Toute l'œuvre du Christ oriente en ce sens ceux qui en sont les spectateurs : parmi ceux-ci, s'il en est d'hostiles ou d'hésitants, — tels, ceux qui veulent le lapider (Jo., x, 31, 33) parce qu'il s'est dit Fils de Dieu, — c'est à son œuvre tout entière que Jésus fait appel pour convaincre ses adversaires, œuvre divine en laquelle se manifeste la puissance du Père et l'union du Fils au Père : « *Vous dites : Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis Fils de Dieu? Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais (et) si vous ne me croyez pas, croyez-en ces œuvres, afin que vous sachiez et connaissiez que mon Père est en moi et que je suis dans mon Père* » (Jo., x, 36-38). Ce témoignage des œuvres, Jésus y avait déjà fa appel contre l'incrédulité des Juifs (Id., v, 36 x, 25) et il y fera encore appel dans son discou aux apôtres à la dernière Cène (xiv, 10-12). C'e donc à juste titre que le P. Lagrange écrit : « C ne sont pas seulement les miracles ou la doctrin isolément, c'est toute l'œuvre de Jésus qui est u œuvre divine, l'œuvre du Père. Si l'on refusa d'en croire simplement à son affirmation, il fa drait bien reconnaître à ses œuvres l'unité d Père et du Fils telle que Jésus l'a proclamée, da l'égalité de la puissance et de la nature » (*Evangi selon S. Jean*, p. 292) [1].

3. — *Les miracles de Jésus-Christ et la foi nos contemporains.* — C'est dans la même perspe tive globale que nous-mêmes devons aujourd'h envisager les œuvres du Christ. Quelles que soie les difficultés — réelles ou apparentes — qu'o puisse soulever relativement à tel ou tel miracl ou tel ou tel aspect d'une guérison, « les œuvres de Jésus-Christ, telles que les évangiles nous l relatent, nous apparaissent bien, comme elles app rurent jadis à ceux qui en furent témoins, comm des œuvres manifestant la puissance divine et, p là même, commandant notre adhésion à la missi et à la divinité du Sauveur. Mais il y a cependa une différence de situation entre des témoins oc laires et nous, qui ne pouvons connaître les œuvr du Christ que par l'histoire.

La constatation de faits passés ne peut être év dente pour nous que grâce au témoignage hist rique : et le témoignage historique demande u contrôle sérieux :

> La certitude d'un fait historique, écrit le P. de To quédec, dépend pour nous en partie de la qualité d attestations qui le soutiennent, mais peut-être plus e core de l'idée que nous nous faisons de sa possibili intrinsèque... Les faits historiques portent deux coef cients d'admissibilité, de signes positifs ou négatifs q peuvent s'additionner ou s'entre-détruire : l'un représen la valeur du témoignage, l'autre la vraisemblance d fait (*Introduction à l'étude du merveilleux et du m racle*, p. 281).

En ce qui concerne les faits miraculeux rapport dans les évangiles et attribués à Jésus-Christ, po nous, dont la foi est ferme, il ne peut y avoir a cune difficulté. Jésus-Christ est Dieu, et ses m racles sont d'autant plus vraisemblables qu'ils ém nent de sa puissance, de sa bonté, de sa sages et qu'ils apparaissent en tous points dignes d Dieu et conformes aux exigences de la missio rédemptrice du Christ. Les réflexions du P. d Grandmaison, rapportées plus haut, le font voir e toute évidence. D'autre part, sous tenons les réci évangéliques pour authentiques et véridiques.

Mais...

Nous trouvons des adversaires qui opposent leu négations. A ces négations, l'apologiste devra r

[1] Aucune indication plus évidente de la nature d'u chose ne peut être que ce qui ressort de ses œuvre C'est donc avec évidence que du Christ on peut connaît et croire qu'il est Dieu, en ce qu'il fait les œuvres Dieu. Aussi Jésus dit : Par mes œuvres mêmes, je vo convaincrai, *afin que vous connaissiez et croyiez* ce q par vos yeux vous ne pouvez voir, à savoir que *le Pè est en moi et moi dans le Père* et que *le Père et n nous sommes un.* (S. Thomas, *In Joannem*, c. x, lect. éd. de Parme, 487).

dre en démontrant l'autorité historique des ngiles : ils sont authentiques, intègres, véraces. e démonstration est l'œuvre de la critique, dont différents aspects ont été mis en bon relief par . de Tonquédec, dans l'ouvrage cité plus haut 264-310), surtout, en ce qui concerne la cri- e du témoignage, p. 313 sq.

ais il n'y a pas que les adversaires. Même ains croyants peuvent être troublés dans une mal assurée ou insuffisamment éclairée, soit les arguments mis en avant par les critiques onalistes, soit simplement en raison de l'in- nce délétère d'un milieu plus ou moins paga- . Nul doute que, pour ces chrétiens dont la foi chancelante, le secours d'une apologétique sé- se sera utile, sinon nécessaire. Nous ne som- donc plus dans la même situation que les oins oculaires des œuvres du Christ.

. — *Les miracles dans l'histoire de l'Eglise rdes et autres*). — Il ne s'agit pas de nier ni ossibilité ni la réalité de miracles au cours de stoire de l'Eglise. Nous avons vu plus haut que oncile du Vatican lui-même entend ne pas les ure. Mais ici, nous ne sommes plus, comme s l'évangile, en face d'œuvres émanant de Jé- Christ, visible dans son humanité et conver- nt toutes vers un but unique : l'instauration oyaume de Dieu sur terre par le Verbe incarné 'agit de faits, isolés les uns des autres, bien tous et chacun soient destinés en fin de compte ffermir dans les âmes la foi en ce royaume de qu'est l'Eglise. Mais précisément, il s'agit nt tout de savoir si ce sont des miracles réels, si ce sont des prodiges préternaturels ou même urels, bien capables d'égarer les esprits sous le vert d'une fausse piété. C'est pourquoi l'Eglise t montrée toujours très prudente, voire très re dans la constatation officielle des miracles, out des miracles de guérison.

ans doute, nous concédons à notre consultant dans certains cas, une commission de savants t pas nécessaire pour reconnaître la vérité d'un acle : un mort ressuscité, une cécité congéni- subitement guérie, une multiplication de farine le pains, ou même simplement la reconstitution laine de tissus disparus sont des miracles où, enquête scientifique, on peut être convaincu 'intervention divine. Et pourtant, même en ces d'évidence ordinaire, il peut se présenter par- des raisons de douter. Il n'est pas toujours le de s'assurer du fait de la mort : il y a des où le médecin lui-même ne peut discerner la t apparente de la mort réelle. Benoît XIV a é cette difficulté, qu'il a soigneusement traitée. ais c'est dans le cas des guérisons miraculeuses ne très grande circonspection s'impose. Ici, emble bien que notre consultant manque des nces et des précisions désirables. Prenant acte ne affirmation du Dr Leuret au sujet des mi- es de Lourdes, il conclut : « Nul ne peut-il donc r en aucun cas une certitude prudente, qu'au- e guérison est miraculeuse avant que les méde- ne se soient prononcés ? » — La conclusion i formulée déplace la question. Il ne s'agit pas n'importe quelle guérison ; il s'agit uniquement guérisons obtenues à Lourdes par la protection la Sainte Vierge. Et là, des raisons toutes spé- ciales existent d'exiger un contrôle minutieux pour éliminer tout subterfuge, toute guérison naturelle- ment explicable, disons-même toute intervention diabolique. Que notre consultant veuille bien relire, dans l'*Ami* (1948, p. 376-378), un article de notre collaborateur, le Dr Géraud, apportant le témoi- gnage du Dr Leuret relativement à un miracle si- mulé, témoignage suivi de cette réflexion loyale du même Dr Leuret : « Il n'est pas douteux qu'il y a à Lourdes des faux miracles, des prodiges truqués qui sont provoqués, soit par la malice humaine, soit par la vanité, la sotte vanité humaine, soit même des prodiges directement d'émanation diabo- lique ». Donc, en admettant — ce que nous faisons bien volontiers — qu'on peut avoir en certains cas même avant l'avis des médecins, une certitude pru- dente qu'une guérison est miraculeuse [2], nous te- nons fermement *qu'à Lourdes* nul *n'a le droit* de se dire miraculé avant que l'Eglise, éclairée tout d'abord par les conclusions du B.C.M., ne se soit prononcée. Ne pas avoir le droit de se dire miraculé n'est pas l'équivalent de n'avoir pas la certitude prudente d'être guéri. A cette circonspection de l'Eglise, la définition du concile du Vatican n'a rien à perdre. La vérité définie au concile est tota- lement indépendante des faits de Lourdes.

Laissons donc le concile du Vatican, et ne con- sidérons ici que la prudence — très justifiée — de l'Eglise dans la reconnaissance des miracles. Be- noît XIV, qui a traité *ex professo* le sujet dans son *De beatificatione servorum D i* (l. IV, ch. 7), dé- clare, en prenant exemple des « miracles » du cimetière Saint-Médard, que les faux miracles doi- vent être discriminés des vrais, *efficacia, utilitate, modo, fine, persona et occasione*. Voilà bien des aspects de l'observation des faits dits miraculeux, qui peuvent inciter notre correspondant à nuancer ses affirmations quelque peu tranchantes. Dans le même ouvrage, ch. 8, Benoît XIV indique les cir- constances à examiner dans la constatation de gué- risons extraordinaires : il exige

1° que la maladie soit grave et, sinon inguérissable, du moins difficilement guérissable ; 2° qu'elle ne soit pas arrivée à son déclin ; 3° qu'on n'ait pas employé de médicaments ou bien que les médicaments aient été inefficaces ; 4° que la guérison soit subite ; 5° qu'elle soit parfaite ; 6° qu'aucune amélioration notable, qu'au- cune crise n'ait précédé ; et enfin 7° que la guérison soit définitive.

C'est surtout en raison de ce 7e point que per- sonne n'a le droit de se dire miraculé de Lourdes sans que sa guérison *définitive* ait été dûment cons- tatée. A Lourdes, les directives du grand canoniste que fut Benoît XIV demeurent à la base des obser- vations du B. C. M.

Notre consultant semble supposer que la décision de l'Eglise est acquise *ipso facto* quand le B.C.M. a déposé ses conclusions. Il y a cependant, ici encore, une nuance à observer. Le rôle de la science n'est pas de décider de l'origine naturelle ou sur- naturelle de la guérison. L'enquête médicale porte uniquement sur ceci : le fait extraordinaire cons- taté est-il naturellement explicable ou inexplicable ; et c'est tout. Là s'arrête le rôle des médecins. Et,

[2] Dans l'article cité de 1948, le Dr Leuret apporte deux cas de guérisons « vraiment spectaculaires » ; donc s'imposant avant toute conclusion médicale.

quoi qu'en pense notre consultant, il n'est pas toujours facile de donner une réponse certaine.

Si l'on parvient à donner avec plus ou moins de certitude une explication au cas soumis à l'examen, on pourra écarter l'hypothèse du miracle ou tout au moins faire à son sujet les plus expresses réserves. Ainsi, les guérisons de maladies nerveuses (non pas des lésions organiques du système nerveux) ne sont généralement susceptibles d'être accueillies comme des miracles. Benoît XIV a déclaré lui-même qu'on ne saurait admettre comme miraculeuses les guérisons explicables par l'influence de l'imagination (*Op. cit.*, l. IV, part. I, c. 33) ; nous dirions aujourd'hui sous l'influence de l'autosuggestion ou quelque chose d'analogue. (D.T.C., art. « *Miracle* », col. 1845).

La science peut être obligée de reconnaître que le fait extraordinaire est inexplicable naturellement dans l'état actuel de la science. Mais comment la science pourra-t-elle résoudre l'objection des « forces inconnues » ? C'est ici que devront intervenir certains principes philosophiques : principes de raison suffisante, de causalité. Et précisément, dans le cas des guérisons, l' « inexplicabilité » absolue s'impose quand de tels principes sont contredits, quand l'instantanéité ou la quasi-instantanéité de la guérison se substitue à la durée plus ou moins longue requise en toute hypothèse pour la guérison naturelle.

Le rôle de l'Eglise est de conclure de cette inexplicabilité absolue du fait à son caractère surnaturel. Le Code précise (can. 2028, § 1 ; 2118, § 2 ; 2219) les précautions scientifiques à prendre avant de proclamer le caractère surnaturel des miracles exigés pour la béatification ou la canonisation de saints personnages. De plus, la décision dernière de l'Eglise ne sera portée que si les circonstances d'ordre moral qui entourent le fait extraordinaire réputé miracle : « si tout y est convenable, sérieux, portant à la religion, à la sainteté, il n'y a aucun doute : ... on pourra, avec une certitude morale tenir ce fait pour un prodige divin » (*Art. cit.*, col. 1847). Une telle conclusion s'impose à fortiori si le prodige est réalisé en faveur d'une personne dont la sainteté s'est affirmée héroïquement.

Ce peut être le cas des prodiges observés sur le corps du moine libanais Charbel Makhlouf. Mais le fait du suintement d'eau et de sang n'est pas encore nécessairement sans explication naturelle possible, pas plus le suintement à travers la roche. La science a son mot à dire ici ; et, dans l'intérêt même de la religion, il faut respecter ses droits.

* *

D'ailleurs, est-il nécessaire de rappeler qu'en tous ces phénomènes miraculeux, la foi chrétienne n'est pas engagée directement ? Quand l'Eglise s'est prononcée, nous devons accueillir sa décision avec respect et confiance ; mais rien de plus n'est obligatoire.

Autre chose est la canonisation, autre chose les miracles... du saint canonisé. Quand l'Eglise approuve les miracles d'un saint dans un procès de canonisation... c'est une opinion assez commune que ces miracles... ne sont pas, pour autant, infailliblement définis, bien qu'ils méritent la pieuse adhésion et le respect dû à tous les enseignements, même non infaillibles, de l'Eglise. (Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, n. 279).

En parlant des révélations faites par le Sa[...] Cœur à Ste Marguerite-Marie, le P. Bainvel décl[...] que l'Eglise, en les approuvant, « n'engage pas [...] infaillibilité ; mais elle y engage son renom [...] prudence, de discrétion, de sérieux » (*La dévot[ion] au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1910, p. 160). [...] faut en dire autant de l'approbation donnée [...] miracles de Lourdes... et d'ailleurs.

A. M.

Q. — L'aumônier d'une maternité, dotée de fo[...] baptismaux et de registres de baptême, autorise [...] volontiers les familles qui le demandent, à faire b[ap]tiser le nouveau-né par leur propre curé ou par [...] prêtre parent ou ami, dans la chapelle même de [la] maternité.

Plusieurs fois, il est arrivé que le curé baptiseu[r a] apporté avec lui les registres de sa paroisse et [y a] inscrit le baptême, dont aucune mention n'a été faite [au] registre de la maternité.

Cette manière de faire est-elle correcte ? Le cle[rgé] de la paroisse sur laquelle est sise la maternité a-[t-il] sur ce point un droit *spécial* ?

Les statuts diocésains ont un article ainsi rédigé : « Un curé n'inscrira jamais sur le registre parois[sial] les baptêmes de ses paroissiens qui auraient été b[ap]tisés ailleurs ; il pourra seulement les mentionner. »

R. — 1° Puisque, aux termes mêmes de la c[on]sultation, l'oratoire [1] de la maternité possède lé[gi]timement un *jus fontis* [2] accordé par l'Ordina[ire] (can. 774) et se cumulant (*cumulativum*) avec ce[lui] de l'église paroissiale, les baptêmes des enfants [nés] à la maternité peuvent être faits dans le dit o[ra]toire, à moins que les parents ne préfèrent tra[ns]porter sans retard (*sine mora*, can. 738, § 2) [le] nouveau-né dans l'église de leur domicile.

2° La collation du baptême solennel dans l'o[ra]toire de la maternité appartient *normalement* [au] prêtre qui a la charge de l'oratoire : chapela[in,] aumônier, même si l'enfant appartient (par ses [pa]rents) à la paroisse sur laquelle est située la m[a]ternité. L'Ordinaire a, en effet, le pouvoir de « so[us]traire à la juridiction du curé (*justa et gravi causa*) des maisons pieuses » (can. 464, § 2), dé[ro]geant par là au principe établi par le canon 7[...] Le clergé de la paroisse où est sise la matern[ité] ne jouit donc pas d'un droit *spécial* sur l'enfan[t].

Mais l'aumônier ou chapelain est toujours li[bre] de « céder » de son droit et d'autoriser le pro[pre] curé du néophyte à lui conférer le baptême d[ans] l'oratoire dont il a la charge.

3° Pour *l'inscription* du baptême, à défaut [de] prescription du droit général, il n'y a qu'à [...]

[1] On notera que cet oratoire doit régulièrement [être] un oratoire *public*, pour être doté du *jus fontis* (can. 7[...]

[2] Aux termes d'une réponse de la *Commission* d'in[ter]prétation en date du 12 novembre 1922, ce droit de b[ap]tistère « cumulatif avec celui d'une autre église » ne p[eut] être acquis *par la coutume*. Il faut une « concession » de l'Ordinaire.

[3] On ne se laissera pas impressionner par le texte [de] certains statuts diocésains qui déclarent que « un c[uré] ne peut baptiser ses paroissiens *en territoire étran[ger]* qu'avec l'assentiment du curé de la paroisse ». Bien [que] la maternité soit située sur sa paroisse (et non en te[rri]toire *étranger*), le curé du lieu ne peut revendiquer au[cun] droit *spécial* sur l'oratoire, au moins en matière bap[tis]male. Par décision de l'Ordinaire, cet oratoire a été [sur] *ce point* déclaré « exempt » de sa juridiction. Cfr. *Re[vue] de Droit canonique*, 1951, p. 182 sq.

former au droit particulier, donc aux décisions l'Ordinaire.

n ce qui concerne les hôpitaux, cliniques ou ma-nités, ces décisions varient beaucoup d'un dio-à l'autre. *a*) Quelques Ordinaires, afin d'assu-l'*unicité absolue* de registre authentique, n'ont accordé le « droit d'inscription » aux cliniques maternité qui jouissent du *jus fontis* : l'acte de tême n'est inscrit qu'au registre de la paroisse le territoire de laquelle est sis l'établissement : ne conserve dans les archives de ce dernier n cahier-mémoire où ne figurent que le nom baptisé et la date du baptême ; c'est donc le de la paroisse qui, tout en assurant l'inscrip-à l'aide des données fournies par l'aumônier, re la notification à la paroisse d'origine de fant.

) Ou bien (là surtout où l'importance de la ique et le grand nombre des baptêmes impose-nt un trop gros travail à la paroisse), l'aumô-tient un véritable registre et rédige intégra-nt les actes en même temps qu'il assure les ifications ; mais à la fin de chaque année, il et ce registre au curé du lieu (et envoie le ble à l'évêché), de sorte que *seul* le curé de aroisse où se trouve la maternité pourra déli-des copies ou extraits.

Dans d'autres statuts diocésains, on prévoit registre complet et authentique à la maternité, obligation pour l'aumônier d'avertir au plus le curé de la paroisse d'origine ; mais ce der-ne *doit pas rédiger un acte* dans son propre stre, mais seulement y faire figurer une « men-» du baptême administré [4].

la sorte, l'aumônier de la maternité sera seul lité à fournir copie ou extrait de l'acte.

Ailleurs on exige transcription *intégrale* au stre de la paroisse d'origine de l'acte commu-é par l'aumônier de la maternité [5]. Mais alors, indication marginale (par exemple le mot *trans-ion*, ou bien un numéro *bis* figurant en tête 'acte) indiquera qu'il s'agit non de l'original, d'une *copie* pour information. Et il est spé-qu'en ce cas, le curé de la paroisse d'origine élivrera *jamais* d'extrait de cette transcription ; le prêtre chargé des registres du lieu du bap-, ainsi que le secrétariat de l'évêché, seront ités à délivrer copie de l'acte de baptême. Il e soi (la chose est sous-entendue) que la noti-on d'un éventuel mariage du baptisé devra être *à celui qui a délivré* l'acte de baptême, donc umônier, non au curé de la paroisse d'origine.

Cependant les statuts de certains diocèses [6] nt la rédaction *intégrale* de l'acte de baptême, *fois* dans le registre de la clinique ou maternité ns le registre de la paroisse d'origine. Mais ils imposent aussi l'obligation d'inscrire les cations de mariage dans les *deux* registres, le de la paroisse d'origine ayant charge d'infor-l'aumônier de l'établissement hospitalier.

diversité de ces prescriptions s'explique d'une par le souci d'assurer l'inscription exacte du baptême administré, mais aussi par la préoccupation de diminuer le plus possible les possibilités de fraudes dans l'utilisation des extraits de baptême en vue du mariage. Il n'est pas douteux qu'une unification de ces manières de faire soit souhaitable. Elle a été tentée ; mais on se heurte à des considérations locales non négligeables : par ex. l'importance plus ou moins grande des maternités ou cliniques, la présence ou l'absence d'un aumônier, le nombre plus ou moins grand des baptêmes conférés dans les cliniques, la difficulté d'imposer des notifications multiples de mariages lorsque sont multipliés les registres de baptême, les inconvénients de confier à une paroisse très populeuse la tenue des registres de la maternité sise sur son territoire, etc...

Pour l'instant, chacun se conformera aux méthodes imposées par l'autorité diocésaine. A lire la lettre de l'Instruction *Sacrosanctum* (29 juin 1949, n° 17, d) il semble que le système préconisé par le Saint-Siège soit la rédaction complète et *intégrale* de l'acte tant dans le registre du lieu du baptême que dans celui de la paroisse d'origine du baptisé. Si la lettre du décret n'est pas observée dans certaines manières de faire, du moins l'esprit est sauf : il s'agit d'adaptation aux circonstances.

4° La *rédaction* même de l'acte appartient normalement au prêtre qui a administré le baptême. C'est le sens d'une réponse de la S. C. du Concile en date du 31 janv. 1927, interprétant le canon 778 : *Bene consideratis verbis canonis citati, evidens videtur actum baptismi redigendum esse a parocho baptizante* [7], *cui onus incumbet de collato baptismo monendi parochum domicilii* (cfr. *Il monitore ecclesiastico*, t. XL, p. 142) [8]. Mais il va de soi que cette inscription devra être faite d'abord et avant tout au registre du lieu du baptême, *s'il y en a un.* Parce qu'il a la responsabilité de ce registre, le curé ou recteur du lieu sacré a le droit et le devoir de contrôler cette inscription, et même d'y suppléer en cas de négligence du prêtre baptisant.

5° En conclusion : notre consultant aumônier a parfaitement raison de se montrer condescendant pour accorder aux familles qui le demandent un ministre de leur choix pour le baptême de leur enfant. C'est là un signe d'une largeur d'esprit et d'une pacifique compréhension que nous saluons volontiers au passage. Mais cette condescendance ne devra pas aller jusqu'à négliger l'inscription du baptême au propre registre de la maternité, si le droit diocésain impose la tenue de ce registre. Le baptême doit être inscrit *d'abord* là où il a été administré.

Lorsqu'il n'existe à l'encontre *aucune prohibition de droit diocésain*, l'aumônier pourrait à la rigueur laisser le curé qui a administré le baptême rédiger *aussi* un acte *authentique* dans le registre de sa propre paroisse [9], en y mentionnant toutefois le

[4] *Statuts synodaux de Lyon* (1949), art. 282. Voir *Paris*, art. 112, note 2. C'est aussi le cas du diocèse de consultant.

[5] *Statuts synodaux de Saint-Claude* (1950), art. 144. ême *Statuts d'Alger* (1951), art. 148.

[6] ar exemple *Stat. syn.* de Viviers (1950), art. 301.

[7] Il s'agissait de savoir qui a le droit et le devoir de rédiger l'acte et d'avertir le curé de la paroisse d'origine, dans le cas où un enfant, qui a domicile dans une *autre* paroisse, est baptisé dans l'église cathédrale par le curé du domicile.

[8] A la lumière de ce texte, il y aura lieu d'adoucir la formule un peu rigide et absolue du rédacteur de l'*Ami* (18 juin 1953), p. 393, 2°.

[9] C'est là une petite fantaisie, qui constitue, — croyons-nous, — une certaine compensation « humaine »... au fait que le baptême n'a pas été administré dans l'église

lieu exact de la collation du baptême, afin que les deux actes ne soient pas discordants et ne puissent laisser supposer que le sacrement a été administré deux fois en des lieux différents. Cette inscription dispenserait évidemment l'aumônier de faire la notification prévue au canon 778, si le ministre du baptême a été le curé de la paroisse d'origine de l'enfant (c'est-à-dire du domicile des parents).

Mais dans le cas présent, cette inscription « en authentique » (et non la transcription) est *interdite* par les statuts diocésains qui spécifient que l'on devra se contenter d'une simple *mention*. Elle serait, au contraire, parfaitement légitime si l'Ordinaire du lieu avait décidé que la maternité ne tiendrait pas *registre* proprement dit pour les baptêmes, mais seulement un *memento* (portant nom des baptisés et date du baptême avec indication de la paroisse ou se trouve l'acte).

En toute hypothèse, aumônier et curé s'en tiendront *strictement* aux dispositions du droit diocésain concernant la délivrance éventuelle de tout extrait de l'acte de baptême.

A. Bride.

paroissiale ; du moins le nouveau baptisé sera-t-il inscrit « en authentique » (non en copie ou transcription) dans le registre de sa paroisse, avec signature des parrain et marraine, des parents, etc.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

P. DUMONTIER. — Saint Bernard et la Bible. — In-8 de 187 p., 160 f. belges. — Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

« D'un sujet d'histoire, nous dit Dom Déchanet qui présente cette étude posthume de Dom Dumontier, l'auteur a su faire un sujet d'actualité » (p. 9). Ce livre, en effet, vient à son heure, en cette année de fêtes bernardines ; mais surtout il répond à l'attente de ceux qui souhaitaient une étude exhaustive sur le rôle de la Bible dans la pensée de saint Bernard : l'*Ami* (1951, p. 606), comme veut bien le rappeler la préface, était du nombre. Nous sommes comblés, d'autant plus que dom D. a élargi son enquête à ceux qu'il appelle les « *vieux auteurs* », c'est-à-dire les Cisterciens du siècle de S. Bernard, notamment Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rielvaulx, Galland de Rigny, Gilbert de Hoilland. L'auteur voulait même présenter une synthèse plus vaste qui par le truchement de la Bible si intimement mêlée à la pensée de ces anciens moines, nous eût conduit jusqu'aux trésors de leur spiritualité : mais une maladie mortelle l'arrêta dans ce travail.

Regrettons-le : car la monographie présente est d'une séduisante richesse. Dom D. connaissait bien ces « vieux auteurs » et il les aimait : aussi le lecteur se trouve-t-il d'emblée emporté dans ce courant de sympathie qui conduit à scruter les moindres détails, les replis secrets de textes trop peu connus ; et cela avec une érudition que rend légère et même souriante la verve étonnante de l'auteur. Si quelques taches de style alourdissent çà et là sa pensée, nous pensons que la maladie qui laissa l'œuvre inachevée en est la cause, et nous saurons gré à dom Déchanet d'avoir respecté le manuscrit, mais aussi de l'avoir édité.

Saint Bernard, comme il se doit, constitue le morceau de choix. Pour lui et ses disciples, la Bible est la

reprise du dialogue entre Dieu et l'homme rompu
unilatéralement par Adam pécheur. C'est une « p
cation à parler » (p. 66) que Dieu envoie à ceux
l'aiment. Entre gens qui s'aiment, on se comprend
jours surtout si l'un répond à l'autre par les pa
même que celui-ci vient de lui suggérer. Ainsi le s
tuel, le passionné de divin (tels S. Bernard et ses
auxquels il prêche quotidiennement) va-t-il puiser
l'Ecriture, à pleines mains, la nourriture de son a
et les mots de sa réponse à Dieu. La « ruminatio
incessante de la sainte Ecriture, dont les cisterciens
reçu de S. Benoît la pratique par la « lectio divin
(cordiale plus qu'intellectuelle), soutient leur dialo
intérieur. Mieux, elle l'enflamme, et ce brasier
grandit avec l'amour s'alimente sans cesse de ces
roles de Dieu dont la Bible surabonde. Tout ira
foyer, y compris les moindres brindilles, car tout
l'Ecriture est précieux à recueillir, puisque signe
l'Aimé.

Ce qui importe avant tout aux vieux auteurs
de « goûter » Dieu dans la Bible, d'en nourrir leur
spirituelle : et Guillaume de St-Thierry a écrit sur
sujet une page très éclairante (p. 91-94). Ce sont
spirituels, répète avec insistance et raison dom D.,
des exégètes : ils brûlent d'amour, mais l'amour a
intuitions qui déconcertent le froid raisonnemen
« *ardens et lucens* », ce leit-motiv du livre est
expressif dans sa gradation, voulue et justifiée
S. Bernard lui-même. Non que le saint déprécie le
vail de l'intelligence s'appliquant à comprendre la
ble ; mais il se tient sur un autre plan, qui n'est
toutefois celui de l'allégorie, laquelle est encore
forme de raisonnement sur la parole de Dieu pou
à l'extrême, et qu'il n'approuve pas. Son propos
autre : « Je me soucie bien moins de textes à c
menter que de cœurs à imbiber d'amour », dira
(*In Cant*, xvi, 1 selon cette traduction dont le P.
a le secret tout au long de son livre ; cf. p. 168

Il ne fait aucun doute que la Bible soit dest
aux fidèles ; et ceux qui aiment Dieu, unis à sa
lonté, éclairés par l'Esprit qui inspira la Bible la c
prendront mieux que quiconque. Mais l'exégèse,
technique (il faut bien dire le mot) qui a pour fonc
d'éclairer le sens exact du message divin, a plus d
portance que ne le semble admettre dom D. Elle j
un rôle, subordonné certes, mais indispensable. Veu
nous permettre une comparaison ? Voici deux fia
qui ne sont ni du même pays ni de la même lang
comment lira-t-on ici la lettre qui arrive de là-ba
Certes, l'amour sait deviner : mais cependant,
éviter quelque bévue grossière ou pour mieux c
prendre l'autre et donc pour mieux s'aimer, il fa
bien confier cette lettre à un interprète. Ce « spé
liste », on le choisira honnête, compréhensif, am
possible ; et il saura se retirer, son rôle terminé ;
son intervention était indispensable. La fonction
l'exégète, qui doit joindre la science et la compét
à la foi, n'est pas différente. Sans son intervent
craignons qu'à la parole de Dieu, chacun ne subst
ses propres pensées ; qu'à vouloir lire la Bible « e
les lignes » (selon la traduction, à notre avis forcée
dom D. citant S. Bernard, p. 91) on ne s'égare
de ses « profondeurs » authentiques ; qu'à filtre
détail des mots on n'oublie l'essentiel du message d
qui est une révélation d'amour insérée dans une hist
et centrée sur le Christ.

Avec les spirituels cisterciens, Bernard en tête, a
de ces dangers n'est à craindre, et dom D. le rapp
opportunément. Mais, si l'on peut reprocher comm
le fait aux siècles suivants d'avoir, en rationalisan
lecture de la Bible, sevré la théologie du lait nou
sant de la parole de Dieu, n'est-il pas à redout
l'inverse que maints esprits non préparés veuillent
cher et croient trouver en chaque phrase du texte
une multitude de sens que le Saint-Esprit y aurai
chés à leur intention ?

Certes, nulle bonne pensée ne vient au lecteur de la ble que Dieu ne veuille ou permette. Mais ce qué u a certainement d'hommes inspirés est sans doute le truchement d'hommes inspirés est sans doute lus divers, mais plus précis et plus assuré. Encore t-il que nous allions demander le sens exact de ces signes divines aux hommes qui nous les apportèrent, l'intermédiaire de l'Eglise qui les détient.

Ces principes fondamentaux de l'herméneutique bique, dom D., nous semble-t-il, les estompe trop, emté qu'il est par la sympathie qu'il porte aux « vieux teurs ». Loin de nous toutefois l'intention de nier pport de ces spirituels du Moyen Age, dont les commodations bibliques sont si riches, quoique bien fférentes de celles des Pères. Grâce à cet ouvrage nt la valeur méritait une critique attentive, nous les nnaîtrons mieux. Seul quelqu'un de leur famille et ant vécu dans leur intimité pouvait nous introduire ec autant de profit.

---

ev. Charles Mortimer CARTY. — **Padre Pio, le stigmatisé.** Adapté de l'anglais par Simone SAINT-CLAIR. — In-8 de 162 p., 430 f. — Paris, Edit. La Colombe, 1953.

1. — Voici le contenu de ce volume. Il s'ouvre par e rapide biographie du P. Pio. Né en 1887, à Pielcina, dans la province de Bénévent en Italie, son m de famille est Pio Forgione. Ses parents étaient s pauvres. En 1902, il entra chez les Capucins de orone, fut ordonné prêtre en 1910, dans la cathéale de Bénévent. Le vendredi 20 septembre 1915, ant chez sa mère à Pietrelcina, il reçut des « stigates invisibles » aux mains, « le jour même où la roisse commémorait les stigmates de S. François Assise ». Depuis sa jeunesse, il s'était livré à de vères mortifications (on parle d'un jeûne absolu de jours, alors qu'il était novice, p. 15), il avait subi s attaques du démon, et souffert de tuberculose pulonaire. A une date qui ne nous est pas donnée, ais avant le mois de septembre 1918, il fut transré au couvent de San Giovanni Rotondo, sur les ntes du Mont Gargan, où il réside depuis lors.

Le vendredi 20 septembre 1918, un peu avant midi, ant au chœur, il poussa un grand cri : on le trouva sant sur les dalles, et en le portant à sa cellule, on perçut que du sang coulait de ses mains, de ses pieds, de son côté. Depuis lors, ces plaies « saignent légèrement et presque continuellement ». Le Père porte s gants pour dissimuler l'état de ses mains ; il les itte pour célébrer le Saint-Sacrifice ; sa messe basse re souvent deux heures. Il dort peu, confesse beauup, lit dans les consciences de ses pénitents à l'érd desquels il est très ferme et exigeant. On parle nombreux miracles, de bilocations, d'effluves odonts. Les foules se pressent, très nombreuses, pour le ir, se confesser, lui demander conseils, prières, mircles. On nous le dit très humble, très obéissant, très aître de soi. Des citations fragmentaires (14 pages) us font connaître sa « spiritualité », qui consiste en nseils de bon sens et de piété exprimés en formules uvent très frappantes. Les aumônes laissées par les lerins ont servi à construire, non loin du couvent, un pital : « Casa sollievo della sofferenza ».

En matière aussi délicate, on aimerait que la docuentation rassemblée dans ce livre ne soit pas présene en de simples récits, mais toujours appuyée, surut pour les guérisons, de preuves analogues à celles i sont exigées à Lourdes ; certains cas sont accomgnés d'attestations médicales, qui constituent un comencement de démonstration. Du moins la stigmatisaon a été l'objet d'examens attentifs, et les faits de nversion laissent au lecteur une impression favorable. Dans son ensemble, l'ouvrage, à notre avis, ne mérite guère plus de confiance que celui qu'on peut accorder à un long reportage, honnête et intelligent, mais imprécis et trop superficiel.

2. — Mais une autre question se pose au sujet du P. Pio. A plusieurs reprises l'Eglise, par l'organe du Saint-Office, a dit son mot au sujet du Padre. Rappelons d'abord ses interventions.

Le 31 mai 1923 (*Acta Ap. S.* du 5 juillet, p. 356), le St-Office déclare qu'après enquête, « il ne conste pas du caractère surnaturel des faits. Les fidèles sont, en conséquence, invités à conformer leur attitude à cette déclaration. »

Le 24 juillet 1924 (*A. A. S.* du 1[er] sept., p. 368) le St-Office publie un *Monitum*. Les enquêtes précédentes, dit-il, n'ont pas permis de « rien recueillir qui appuie la prétendue surnaturalité des faits ». A la suite d'informations puisées à des sources plus nombreuses et dignes de foi, il estime qu'il est de son devoir d'avertir en termes encore plus graves les fidèles de s'abstenir absolument de visiter ce religieux, sous prétexte de dévotion, et de se mettre en relations, même épistolaires, avec lui (texte latin dans l'*Ami*, 1924, p. 663).

Le 23 avril et le 11 juillet 1926, le St-Office met à l'Index deux ouvrages en italien sur le P. Pio, où il est question « de prétendus miracles et autres faits extraordinaires », et rappelle « qu'on ne peut, sans due permission, ni imprimer, ni lire, ni vendre, ni traduire, ni communiquer d'aucune manière à d'autres » les livres en question. Il ajoute qu'il faut que « les fidèles sachent qu'il est de leur devoir de s'abstenir d'aller visiter [le P. Pio] ou d'entretenir avec lui des relations, même simplement épistolaires » (*A. A. S.*, 1926, p. 186 et 308).

Le 22 mai 1931, nouvelle remise à l'Index, dans les mêmes termes et avec le même rappel de leur devoir aux fidèles (*A. A. S.*, *p.* 233). Il s'agit cette fois d'un livre d'Alberto del Fante, intitulé *A Padre Pio di Pietralcina, l'Araldo del Signore* (513 p., avec illustrations. Cf. *Ami*, 1931, p. 489). Remarquons que ce livre est une des sources de l'ouvrage de Ch. Mortimer Carty, où Alb. del Fante est présenté (p. 102) comme « l'un des convertis les plus notoires du Padre, devenu son *supporter* et son biographe, que nous avons déjà eu l'occasion de citer », — sans que nous ayons su trouver mention par M. Carty de la mise à l'Index.

Enfin, le 23 juillet 1952, le St-Office condamnait 8 ouvrages italiens sur le P. Pio parus de 1949 à 1952, en se référant aux canons 1399 et 1385. En publiant ce décret, l'*Osservatore Romano* (édit. franç. du 8 août 1952) se disait « en mesure de donner les précisions suivantes » :

« *Le motif principal du Décret ci-dessus réside précisément dans l'absence des révision et approbation ecclésiastiques nécessaires.*

Le Père Pio da Pietrelcina a lui-même déclaré à plusieurs reprises que l'on écrivait et affirmait à son sujet des choses, voire merveilleuses, qui ne correspondaient pas à la vérité.

*La proscription des œuvres citées dans le décret du Saint-Office est un exemple, parce que les très nombreuses publications qui traitent de tels sujets doivent avoir l'*imprimatur *ecclésiastique.*

La déclaration du Saint-Office n'implique point une condamnation de la personne du Père Pio ni non plus des personnes des auteurs des ouvrages en question, mais elle doit rappeler les fidèles à une modération et une prudence plus grandes dans des matières si délicates. »

Depuis la défense du St-Office du 24 juillet 1924, le P. Pio a cessé de répondre lui-même à la très importante correspondance qui lui est adressée (M. Carty, p. 60) et refuse de laisser examiner ses stigmates,

même par des médecins, pour obéir « un ordre donné à ses supérieurs par le Vatican » (p. 38).

L'*Osservatore Romano* précise que ni le P. Pio, ni les auteurs des huit ouvrages mis à l'Index ne sont l'objet d'une condamnation frappant *leurs personnes*. Ces derniers toutefois ont commis une faute grave, au moins matérielle, en ne se conformant pas à une importante loi de l'Eglise. Quant aux fidèles, les prescriptions générales de l'Index leur interdisent de lire ou de conserver ces ouvrages. De plus, ils sont invités à modérer leur curiosité et à être plus prudents quand il s'agit de faits comme ceux qu'on attribue au P. Pio.

Nos confrères tiendront le plus grand compte de ce dernier avertissement. Sans doute l'ouvrage de M. Ch. Mortimer Carty n'est pas à l'Index ; il s'est conformé à la législation de l'Eglise et porte l'*Imprimatur* de Mgr Murray, archevêque de Saint-Paul, daté du 7 novembre 1952 tandis que la traduction française a le *Nihil obstat* de M. Gauthier et l'*Imprimatur* de Mgr Potevin, vicaire général de Paris. Toutetois il faut bien se garder de *répandre sans discernement* ce volume parmi les fidèles, soit pieux, soit attiédis, qui, les uns et les autres, quoique pour des motifs différents, sont déjà trop enclins à donner une importance exagérée à tout ce qui se présente, à tort ou à raison, comme merveilleux et préternaturel, au détriment de l'attention qu'ils devraient réserver à la Révélation authentique, apportée par Jésus et prêchée publiquement par l'Eglise sous la garantie de l'infaillibilité.

Louis CHAIGNE. — **Sainte Thérèse de Lisieux.** — In-12 de 128 p., broché, 150 fr. ; relié, 225 fr. — Paris, Arthème Fayard, 1953.

Cet ouvrage fait partie d'une excellente collection « Le livre chrétien », qui groupe des publications de valeur, dues à des auteurs déjà célèbres (tels S. Em. le cardinal Grente, Daniel-Rops, etc.), présentées en un format commode, sur papier de bonne qualité, ornées d'illustrations de bon goût, et mises en vente à un prix modique.

Pour écrire sur Ste Thérèse, M. Ch. utilise avant tout *l'Histoire d'une âme* et les *Lettres*, mais aussi d'autres documents et travaux ; il en dresse la liste dans une bibliographie qui termine son livre où il donne de chaque ouvrage une brève appréciation. Le point de vue auquel il s'est placé est avant tout historique et littéraire. Il n'entre pas dans les discussions critiques actuelles et reste très sobre d'explications qui relèveraient de la théologie mystique ; sa modération sur ces deux points est toute à son honneur. La biographie qu'il a écrite est un récit sans recherche, égayé de quelques réminiscences ou comparaisons inspirées de la littérature française ; sa lecture est très agréable. La chronologie finale aidera à fixer la suite des événements.

Comme le souhaite l'A., son lecteur prendra là un premier contact avec l'âme de la sainte Carmélite et désirera la connaître plus intimement en étudiant ses écrits et les témoignages de celles qui recueillirent ses leçons pendant son séjour ici-bas.

R. P. DAHER. — **Charbel Makhlouf.** — In-8 de 142 p., 270 f. — Paris, Spes, 1953.

Le nom de ce moine libanais est maintenant universellement connu. Les journaux même lui consacrent des reportages (cf. *La Croix*, mars 1953). Déjà plusieurs ouvrages ont retracé sa vie, décrit l'affluence des foules près de son tombeau, relaté les miracles les plus spectaculaires qui y sont opérés. Rome suit attentivement ces événements, et le procès de béatification est en cours.

Nous connaissions, en français, deux essais biographiques. Le premier, de Rizcallah et Phabrey, a gardé l'allure d'un reportage ou par moments, d'une biographie romancée. Avec lui, nous avons dégagé les évé[nements] essentiels de cette sainte vie et indiqué les pr[in]cipales dates (*Ami*, 1951, p. 367). Le second, dû [à] Mme Alice Poulleau, s'est attaché à dépeindre les pa[r]ticularités géographiques et la couleur locale d'u[ne] contrée que l'auteur connaît bien (*Ami*, 1952, couv. p. [...]).

Le présent volume montre l'âme du P. Charbel. [Il] ne contient pas beaucoup de faits nouveaux ; il [est] même souvent plus sobre que ses devanciers. Mais l'a[u]teur est un moine de la même famille religieuse q[ue] son héros, l'Ordre Libanais Maronite. Son travail a re[çu] l'approbation du monastère d'Annaya où vécut le [P.] Charbel comme moine d'abord puis comme ermite, cel[le] du Supérieur Général de l'Ordre, celle du Patriarc[he] et celle du Promoteur de la foi à Rome. Il est do[nc] bien qualifié pour dire dans quelle atmosphère spi[ri]tuelle s'est développée la sainteté du célèbre thaum[a]turge ; sur ce point il est très supérieur à ses deva[n]ciers.

Après quelques préliminaires (p. 7-16), le P. Dah[er] fait connaître : 1° la vie du jeune homme, du moi[ne,] de l'ermite ; 2° sa survie prodigieuse, le corps sa[ns] corruption malgré l'inhumation en un terrain boue[ux] et enfin 3° quelques guérisons et conversions parmi l[es] plus remarquables. L'ouvrage se termine en citant que[l]ques témoignages autorisés et favorables au pieux ermit[e.] Le livre est orné de 12 planches hors-texte reproduisa[nt] 28 photographies. Désormais la parole est à l'Eglise. E[n] attendant son verdict, cet ouvrage est le plus autori[sé] auquel on puisse recourir pour avoir une esquisse fidè[le] de la vie, des vertus, de la spiritualité du P. Charb[el] Makhlouf.

G. GAETANO DI SALES. — **Sœur Catherine.** — In-12 de 110 p., 200 f. — Paris, Casterman [...] Librairie St-Vincent de Paul (11, rue Rouss[e]let, 7e), 1947.

Il s'agit de Sainte Catherine Labouré. L'auteur [est] italien, mais a écrit en français. L'ouvrage date de 19[..] mais n'est lancé que depuis quelques mois.

M. G. se présente lui-même comme un converti : [il] a été conduit à écrire son livre par des influences fam[i]liales et par certaines coïncidences de temps entre d[i]vers événements qui le préparèrent à sa conversion.

Ce n'est pas une biographie complète, mais plut[ôt] une série de pensées provoquées par ses méditations s[ur] les apparitions de Marie à Sœur Catherine. La prin[ci]pale de ces réflexions a reçu l'approbation du R. [P.] Garrigou-Lagrange, qui a écrit la préface du livre. « Marie, nous dit M. G., est médiatrice en un doub[le] sens : elle ne s'occupe pas seulement de la distributi[on] des grâces aux hommes ; elle recueille aussi les prièr[es] et les hommages des hommes pour les présenter [à] Dieu ». Les mains étendues et chargées de rayons d[e] la médaille miraculeuse symbolisent le premier rôle ; la statue, qui porte un globe d'or représentant le mon[de] qu'elle offre à Dieu, symbolise le second. Autant f[ut] facile la diffusion immense et immédiate de la médail[le,] autant fut contrariée la réalisation de la statue : « C[e] fut, disait la Sainte, le martyre de ma vie ».

On voit par là que, si le livre de M. G. ne don[ne] pas tous les détails de la vie de sainte Catherine La[]bouré, il sera fort utile pour méditer les leçons qui d[é]coulent de ses vertus et mieux connaître sa missi[on] mariale.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 septembris 1953

G. MICHEL, *vic.* g[en.]

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Cle[rgé]*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)